This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WISSENSCHAFT
UND
PHILOSOPHIE

Von

P. HÄBERLIN

WISSENSCHAFT
UND
PHILOSOPHIE

IHR WESEN UND IHR VERHÄLTNIS

VON

Dr. PAUL HÄBERLIN

PRIVAT-DOZENT AN DER UNIVERSITÄT
ZU BASEL

ZWEITER BAND:

PHILOSOPHIE

UNIV. OF
CALIFORNIA

BASEL
KOBER C. F. SPITTLERS NACHFOLGER
1912

QL175
H3
v.2

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung vorbehalten.
Copyright 1912 by Kober C. F. Spittlers Nachfolger, Basel.

UNIV. OF
CALIFORNIA

ZWEITER BAND:

PHILOSOPHIE

258839

REASB

II. TEIL.

Philosophie.

Wir haben der Analyse des wissenschaftlichen Erkennens sowie der Darstellung des Arbeitsfeldes und der Aufgabe der Wissenschaft den ganzen ersten Teil dieses Buches gewidmet, — nicht weil diese Dinge das wären, worauf es uns in erster Linie ankommt, sondern weil wir ihre Darlegung für nötig hielten zum vollen Verständnis dessen, was wir noch zu sagen haben und was uns e i g e n t l i c h interessiert. Wir wollten einen Einblick in das Wesen und die Möglichkeiten der Wissenschaft gewinnen, um ihre Bedeutung für das Streben nach Weltanschauung, wie sie die philosophische Persönlichkeit ersehnt, richtig beurteilen zu können. Wenn unsere Ausführungen zu einem guten Teil negativen Charakter trugen, so wollten wir damit nicht die Wissenschaft verunglimpfen. Wir wissen ihren wahren Sinn wohl zu würdigen. Wir wollten nur irrtümliche Meinungen, falsche Ansprüche und aussichtslose Erwartungen zurück-

weisen, um damit unter anderm die Antwort auf die Frage vorzubereiten, ob Wissenschaft der Weg zur Weltanschauung sei, den wir suchen.

Diese Antwort hätten wir nach dem in der Einleitung aufgestellten Programm nun eigentlich hier zu geben. Wir hätten den Anspruch, d. h. die Möglichkeit der „wissenschaftlichen Philosophie" an Hand der Ausführungen des ersten Teils zu prüfen. Wir wollen indessen im Interesse einer geschlossenen Darstellung des Kommenden diese Frage vorläufig noch dahingestellt sein lassen. Ganz ebenso wie die Frage nach Sinn und Möglichkeit sogenannter metaphysischer oder spekulativer Philosophie. Wir möchten lieber direkt, positiv und ohne uns vorerst länger mit kritischen Auseinandersetzungen aufzuhalten, unsre eigentliche Frage in Angriff nehmen. Wir wollen untersuchen, ob und in welcher Weise allenfalls Weltanschauung überhaupt möglich ist. Die Entscheidung darüber fällt zusammen mit der Beantwortung der Frage, ob es einen gangbaren Weg zu dem in der Einleitung skizzierten Ziele der philosophischen Persönlichkeit, ob es eine zielgemässe und darum sinnvolle Art des Philosophierens gebe oder nicht. Finden wir einen solchen Weg, so ist damit nicht nur die Möglichkeit einer Weltanschauung erwiesen, sondern zugleich das Wesen der Philosophie charakterisiert. Und auf alle Fälle ergibt sich aus dem Vergleich unsrer Resultate mit dem, was die Verfechter wissenschaftlicher und die Freunde metaphysischer Philosophie unter Philo-

sophie verstanden wissen wollen, ohne weiteres, welche Berechtigung ihre Ansprüche haben.

Zur Verhütung von Missverständnissen ist noch einmal zu betonen, dass es sich in den bevorstehenden Untersuchungen nicht darum handeln kann, die Berechtigung oder Nichtberechtigung eines bestimmten S y s t e m s, einer „Philosophie" im Sinne einer inhaltlich ausgeführten Weltanschauung, nachzuweisen. Wir wollen wissen, ob Philosophie und damit Weltanschauung überhaupt möglich ist, welche Art oder welchen Charakter das P h i l o s o p h i e r e n tragen muss, wenn es Sinn haben und zum Ziele führen soll. Finden wir eine Art des Philosophierens, wie wir sie suchen, so ist damit kein philosophisches System und keine Weltanschauung gefunden, sondern es wäre dann nur die allgemeine „F o r m" sinnvollen Philosophierens bestimmt.

1. Die Elemente des praktischen Erlebens.

Wer Weltanschauung will, der leidet an Widersprüchen, dem ist die Welt zum Problem geworden. Der philosophische Trieb setzt Probleme voraus, und die Aufgabe des Philosophierens heisst unter allen Umständen: Lösung der Probleme. Es können mehr Probleme der Erkenntnis sein, theoretische Probleme. Oder mehr Unsicherheiten der praktischen Position, Widersprüche des Fühlens, Zerrissenheit des Wollens und Handelns selbst bei klarer theoretischer Einsicht. Alle theoretischen Probleme schliessen die Frage nach der Wahrheit der

Dinge ein. Man weiss nicht und will doch wissen, wie alles sich in Wahrheit verhält, — sei es um der Erkenntnis selber willen oder um die Praxis danach einrichten zu können. Aber auch die praktischen Probleme bedeuten Wahrheitsfragen. Nur in einem andern Sinne. Wer an Problemen des Fühlens und des Wollens leidet, der „weiss" nicht, welches Verhalten, abgesehen von der Richtigkeit der theoretischen Voraussetzungen, das „wahre", d. h. das r i c h t i g e ist, — dasjenige, bei dem man bleiben kann, das man nicht zurückzunehmen und nicht zu bereuen hat. So liegt auch im praktischen Problem die Frage nach der Wahrheit, — aber nicht nach der Wahrheit des Erkennens, sondern nach der Wahrheit oder Richtigkeit des praktischen Verhaltens, das ist zuvörderst des Fühlens, — die Frage nach der p r a k t i s c h e n Wahrheit. Wenn nun, wie wir in der Einleitung vorläufig festgestellt haben, die Aufgabe der ideal gedachten Philosophie einheitliche, überzeugungskräftige Problemlösung im umfassendsten Sinne verlangt, so ist damit an den Philosophen die Forderung gestellt, nicht nur umfassende und einheitliche theoretische Wahrheit zu suchen, sondern auch harmonische und universale Wahrheit im praktischen Sinne zu erstreben und beide zu einer Weltanschauung zu vereinigen, die den früher entwickelten drei Postulaten entspricht. Wir haben zu untersuchen, ob es möglich ist, diese Forderungen zu erfüllen. Ein Urteil darüber ist nicht zu erlangen ohne tiefern Einblick in das Wesen der praktischen und der theoretischen Wahr-

heit, in den Charakter und die Lösungsmöglichkeiten der entsprechenden Probleme, in den Sinn und die Schwierigkeiten der postulierten abschliessenden Synthese. Damit sind die Vorarbeiten bezeichnet, die geleistet werden müssen, wenn wir eine Antwort auf unsre Hauptfrage finden wollen. Von diesen Vorarbeiten ist die eine — die Darstellung des Wesens der theoretischen Wahrheit — im Verlauf der bisherigen Untersuchungen wenigstens teilweise erledigt worden. Was übrig bleibt, bildet den Inhalt dieses und des folgenden Kapitels, — während das letzte die abschliessende Antwort auf unsre Hauptfragen enthält. — Für das Verständnis alles dessen, was wir noch zu sagen haben, bereiten wir uns den Boden, indem wir einige elementare Tatsachen und Beziehungen des praktischen Erlebens überhaupt klarzustellen versuchen. Es soll sich dabei nicht um eine erschöpfende Analyse der Eigentümlichkeiten des „Praktischen" handeln, sondern eben nur um die Erläuterung dessen, was zur Vorbereitung des Kommenden zu erläutern nötig ist.

Die „gewöhnliche" Handlung

Wir haben theoretisches und praktisches oder intellektuelles und emotionelles Erleben als Komponenten zunächst des bewussten Wach-Erlebens einander gegenübergestellt. Unter dem praktischen Erleben verstanden wir vorläufig das Gefühlsmässige des Erlebens, ohne uns über sein Verhältnis zum Vorstellungsmässigen und Gedanklichen Rechenschaft zu geben. Den Ausdruck „praktisch" haben wir einem in der philosophischen Literatur verbreiteten Sprachgebrauch entnommen, ob-

schon er in Anbetracht dessen, was er bezeichnen soll, nicht ganz glücklich ist. Denn die „Praxis", das Handeln, ist in jedem Fall ein kompliziertes Gebilde, welches neben Gefühlsmässigem immer auch theoretische Komponenten besitzt. Wir können aber bei dem Ausdruck bleiben, wenn wir uns nur stets an die Bedeutung erinnern, die er innerhalb dieser Untersuchungen hat und haben soll.

Damit wenden wir unsre Aufmerksamkeit eben diesem komplizierten Gebilde zu, das wir H a n d e l n nennen. Durch Analyse des Handelns erlangen wir am ehesten einen Einblick sowohl in das Verhältnis des Theoretischen zum Praktischen, als auch in die Bedeutung des Praktischen im Zusammenhang des Erlebens überhaupt. — Das gesamte Handeln eines Menschen setzt sich aus einzelnen „Handlungen" in ähnlicher Weise zusammen, wie etwa das primär-theoretische Erleben aus einzelnen Vorstellungen. Wie aber keine Vorstellung ein isoliertes Ding ist und wie die Herauslösung einzelner Vorstellungen aus dem Fluss des theoretischen Primärerlebens stets eine mehr oder weniger willkürliche Abgrenzung bedeutet, so hängt auch eine Handlung mit anderm Handeln zusammen und kann nur „theoretisch", d. h. durch Reflexion, von ihm getrennt werden. Wir greifen trotzdem zum Zwecke der Untersuchung eine in sich verhältnismässig geschlossene Einzelhandlung heraus, z. B. das Aufheben eines Blattes Papier vom Fussboden oder das Schliessen einer offen gebliebenen Schublade. Eine solche Begebenheit kann man auf zwei Arten

betrachten und analysieren. Man beschreibt entweder das, was etwa ein fremder Beobachter auf dem Wege primärer Vorstellung davon gewahr wird: das daliegende Blatt, die Bewegungen dessen, der es aufhebt, endlich das emporgehobene und wieder an seinen Ort gelegte Blatt, — das ganze als eine Sukzession primärer Vorstellungselemente. Oder man beschreibt die Handlung als Sukzession individuellen Erlebens des H a n d e l n d e n, so wie sie in dessen Erleben drin steht, d. h. so, wie sie von dem fremden Beobachter — nicht wahrgenommen, aber e r d e u t e t werden kann. Nur die letztere Betrachtungsweise ist hier die unsrige. Wir analysieren die Handlung nicht als Naturgeschehen, sondern als psychischen Vorgang, — so, wie sie des Handelnden Erlebnis ist. Nur so betrachtet und beschrieben verdient der Vorgang ja den Namen der Handlung. Denn was der Beobachter davon auf dem Wege des Erkennens wahrnimmt, das ist eine Aufeinanderfolge von Phänomenen wie etwa die Folge von Blitz und Donner oder wie das Fallen und Aufschlagen eines Steins, — aber es ist nicht Handlung. Wo wir von Handlung sprechen, da d e u t e n wir immer, d. h. wir fassen das, was wir davon direkt erkennen, als Zeichen „innerer", psychischer Vorgänge eines Individuums auf. Gewiss ist oft genug in der Diskussion über derartige Dinge die Handlung als solche mit den Z e i c h e n der Handlung verwechselt oder durcheinander geworfen worden. Aber eine solche Vermischung hat immer Unheil verschuldet und das Verständnis des

Handelns bis zur Unmöglichkeit erschwert. Nur der Unklarheit in diesem Punkte ist es zum Beispiel zuzuschreiben, wenn immer wieder der törichte Versuch gemacht wird, Handeln in physikalische oder chemische Vorgänge aufzulösen oder als Sukzession solcher Vorgänge — d. h. als Naturgeschehen — restlos zu begreifen.

Also wir betrachten die Handlung als psychisches Faktum, als Erleben eines handelnden Individuums. Auch so ist sie stets eine Sukzession, mag sie im übrigen so einfach und so „kurz" wie möglich sein. Wie jede Sukzession bedeutet sie einen allmähligen Uebergang von einem (relativen) Anfangserleben zu einem (relativen) End-Erleben. Wir wollen versuchen, die typischen Etappen dieses Uebergangs, soweit sie sich überhaupt für die Betrachtung als Etappen isolieren lassen, samt ihren gegenseitigen Beziehungen zu charakterisieren.

Das Ausgangserleben jeder Handlung in dem gewöhnlichen Sinne, wie ihn unsre beiden Beispiele illustrieren, enthält zunächst eine theoretische Komponente, ein vorstellungsmässiges Element: das Blatt, das am Boden liegt, die offenstehende Schublade. Aber dies Element stempelt das Erlebnis noch nicht zum Ausgangserlebnis oder Anlass einer Handlung. Dazu wird es erst dadurch, dass sich zur theoretischen eine praktische Komponente gesellt, eine Gefühlsqualität: Es gefällt mir, dem Handelnden, nicht, dass das Blatt am Boden liegt. Sonst würde ich es nicht aufheben, die Handlung würde unterbleiben. Es ist also

nicht ein „Gefühl" schlechthin, das die Vorstellung zum Anlass der Handlung macht, sondern eine ganz bestimmte Gefühlsqualität. Wir bezeichnen sie als Missfallen, allgemeiner und neutraler als n e g a t i v e Gefühlsqualität, weil in ihr eine Negation oder Ablehnung liegt. Die entgegengesetzte Qualität, das Gefallen im weitesten Sinn, würden wir entsprechend als positive Gefühlsqualität bezeichnen. — So scheint also das Ausgangserleben einer Handlung aus einem Komplex zu bestehen, dessen Komponenten ein theoretisches Moment und ein begleitendes negatives Gefühl sind. Man könnte aber gegen die Verallgemeinerung dieser zunächst an unsern Beispielen gewonnenen Erkenntnis Einspruch erheben. Man könnte vor allem bezweifeln, ob wirklich der n e g a t i v e Gefühlscharakter zum Ausgangserleben gehört, und darauf hinweisen, dass doch offenbar manche Handlungen zu ihrem Anlass durchaus positiv gefühlsbetonte Vorstellungen haben. Allein dieser Einwand ist, genau besehen, nicht stichhaltig. Wenn jemand sich über sein erworbenes Gut freut und aus dieser Freude heraus an den Erwerb von weiterem Gute geht, so scheint allerdings der Anlass dieses neuen Handelns in der positiv gewerteten Vorstellung des bereits Erworbenen zu liegen. Aber es scheint nur so. Wäre das begleitende Gefühl wirklich rein positiv, würde der Besitz des Erworbenen einfach gefallen und weiter nichts, so unterbliebe jede weitere Handlung im angedeuteten Sinne. Wer zufrieden ist, handelt nicht. Vielmehr liegt der wahre Anlass auch

hier in einem Missfallen, — sei es, dass der glückliche Besitzer sich den möglichen Verlust oder die bevorstehende Minderung seiner Güter durch die Bedürfnisse des Lebens vorstellt, — oder dass er einfach „nicht genug hat". In allen Fällen, in denen aus einer Freude heraus Handeln entspringt, mischt sich in die Freude mehr oder weniger deutlich eine negativ bewertete Vorstellung, und d i e s e bildet das Ausgangserleben der neuen Handlung. Das gilt auch für den Fall, dass die Handlung lediglich in einer „Aeusserung" der Freude besteht: Wer seine Freude in Form irgendeiner Handlung äussert, dem ist es „nicht wohl" ohne solche Aeusserung; die Freude ist noch nicht voll ohne sie. Und nicht das freudige Erlebnis als solches, sondern sein N i c h t g e n ü g e n, d. h. seine negative Seite, ist der Anlass der Handlung. So wird es wohl dabei bleiben, dass — nicht nur in unsern Beispielen, sondern stets — das Ausgangserleben eine Vorstellung mit n e g a t i v e m Gefühlsbegleiter darstellt. Man darf übrigens den Ausdruck „Vorstellung" nicht zu enge fassen; es kann eine primäre oder sekundäre Vorstellung sein oder sonst ein theoretisches Gebilde, das Vorstellungscharakter trägt, also z. B. eine Phantasie oder ein Urteil oder eine einfache Empfindung.

An dem (negativen) Ausgangsgefühl liegt es, wenn überhaupt eine Handlung zustande kommt. Es „treibt" zur Handlung. Man nennt es daher mit Rücksicht auf diesen Zusammenhang das M o t i v, klarer vielleicht das Ausgangs-Motiv dieser bestimmten Handlung. Es ver-

mittelt den Uebergang zu einer folgenden Etappe, es führt über das Ausgangserleben hinaus, wenn es eine Phantasie „produziert". Erst dann ist es Motiv, erst dann leitet es Handlung ein. Die Produktion dieser Phantasie, die mit Rücksicht auf die Handlung das Ziel heisst, geht aber so zu: Dem Ausgangserleben folgt eine Vorstellung davon, wie das Erlebnis beschaffen sein „sollte" oder beschaffen sein müsste, wenn es gefallen sollte. Diese Vorstellung kann entweder eine Erinnerung sein — wenn ein entsprechendes positiv bewertetes Erleben schon dagewesen ist — oder eine eigentliche Phantasie, eine „freie Erfindung". Auf jeden Fall ist sie eine sekundäre Vorstellung. Dass sie überhaupt entsteht, liegt am Ausgangsgefühl, das deshalb zunächst das Motiv zu dieser Phantasie bildet. Eben weil es sich so verhält, weil ohne das negative Ausgangsgefühl diese Phantasie unterbliebe, sprechen wir von einer Produktion der Phantasie durch das Motiv. Aber auch die theoretische Komponente des Ausgangserlebens ist an der Phantasie beteiligt. Das Motiv veranlasst nicht eine beliebige „angenehme" Phantasie, sondern eine Vorstellung, die inhaltlich auf das Ausgangserleben Bezug hat. In unsern Beispielen: das aufgehobene Blatt, die geschlossene Schublade. In diese Phantasie ist das theoretische Ausgangserleben gewissermassen eingegangen, aber es hat eine charakteristische Veränderung erfahren. Auch in der Phantasie handelt es sich um das Blatt, die Schublade; aber an beiden Vorstellungen sind gerade

diejenigen Qualitäten geändert, d. h. durch andre ersetzt, welche „missfallen" haben. Nicht das Blatt als solches hat ja im Ausgangserleben missfallen, sondern dass es am Boden lag. Dies Moment erscheint in der Phantasie nicht mehr, es ist ersetzt durch ein andres, von dem der Handelnde im Moment der Phantasie glaubt, dass es gefallen würde, wenn es r e a l, d. h. so gegenwärtig wäre, wie es in der Phantasie vorgestellt wird. Die Phantasie bedeutet also die (sekundäre) Vorstellung eines dem Ausgangserleben analogen, doch diesem gegenüber im Sinne positiver Bewertungsmöglichkeit umgestalteten Erlebens. Wir meinen nicht, dass dem Handelnden diese oder die noch folgenden Phasen in allen ihren komplizierten Eigentümlichkeiten und Zusammenhängen völlig bewusst sein müssten; aber wir schildern sie so, wie sie der bewussten Reflexion erscheinen, — also unter der Voraussetzung klaren Bewusstseins.

Die hier beschriebene Phantasie ist, im Zusammenhang einer Handlung betrachtet, eine Ziel-Phantasie oder Ziel-Vorstellung. Denn sie nimmt das Ende der Handlung vorweg und weist so allem Kommenden das Ziel. Sie ist mit Rücksicht auf die zu ihrer Herbeiführung zu treffenden Massregeln zugleich Z w e c k vorstellung, insofern als um der „Realisierung" der Vorstellung willen alles weitere geschieht. Realisierung soll dabei nichts andres bedeuten, als Umsetzung des in der Phantasie sekundären Erlebens in das entsprechende primäre.

Wir haben mit diesen Bezeichnungen der Phantasie

aber eigentlich bereits vorgegriffen. Lediglich als Phantasie des im Sinne positiver Wertung veränderten Erlebens ist sie noch nicht Zielvorstellung eines Handelns. Sie ist noch nicht einmal ein Wunsch, sondern eben nur eine „angenehme" Phantasie. Soll es aber zu der vollständigen Sukzession kommen, die wir Handeln nennen, so ist nötig, dass in der Phantasie die zukünftige Realität ihres theoretischen Inhalts mit gesetzt, d. h. dass sie ein Wunsch sei. Der Wunsch ist Hoffnung, wenn die Realisierung irgendwie als möglich vorgestellt wird, und es ist für das Zustandekommen der Handlung nötig, dass der Wunsch den Charakter der Hoffnung trage; denn wenn jene Möglichkeit nicht angenommen wird, so unterbleiben die in der Handlung folgenden Phasen. — Bevor wir aber die Weiterentwicklung verfolgen, müssen wir uns über eine Eigentümlichkeit der praktischen Seite dieser Hoffnung klar werden. Wir haben ja bis jetzt jene Phantasie, die aus dem Ausgangserleben entspringt, lediglich nach ihrer theoretischen Seite — als Vorstellung — betrachtet. Zwar sprachen wir davon, dass der Handelnde sich die erhoffte Zukunft als positiv wertvolle vorstelle; wir sprachen also von einem beteiligten Gefühl. Allein dies Gefühl ist ein im Moment des Phantasierens nur vorgestelltes Gefühl, d. h. keine praktische Grösse, sondern ein Bestandteil der Zukunftsvorstellung, selber ein Vorstellungselement. Freilich keine Erkenntnisvorstellung. Gefühle können als solche ja überhaupt nicht erkannt werden, — sondern eine Art von Deutungs-

vorstellung: der Hoffende stellt „sich selber" als positiv Fühlenden vor. Von „Selbst"-Deutung oder Selbst-Anschauung werden wir noch zu sprechen haben.

Die Zukunftsphantasie oder Zukunftshoffnung hat aber doch auch eine praktische Seite, und zwar umschliesst sie einen ganzen Komplex von Gefühlen, wie sie ja auch nach ihrer theoretischen Seite ein kompliziertes Gebilde ist. Sie ist Phantasievorstellung einer angenehmen Qualität, ist Zukunftsvorstellung und begreift eine — wenn auch vielleicht sehr vage — Möglichkeitsvorstellung in sich. Nach allen drei Seiten begleiten charakteristische Gefühle diesen Vorstellungsinhalt der Phantasie. Jede Vorstellung einer angenehmen Realität zunächst pflegt schon an und für sich auch selber angenehm zu sein. Das vorgestellte Gefühl strahlt gewissermassen als tatsächliches Gefühl in die gegenwärtige Vorstellung herein. Wir weiden uns an schönen Phantasien, — ganz abgesehen davon, ob sie auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft gehen, ob sie realisierbar oder nicht realisierbar gedacht werden, — wenn sie nur „schön" sind, d. h. wenn wir überzeugt sind, dass ihr Vorstellungsinhalt als realer uns erfreuen würde. Wir sonnen uns in angenehmen Träumen, d. h. sie sind nicht nur vorgestellte Annehmlichkeiten, sondern als Phantasien selber angenehm. — Nun ist aber die Phantasie, von der wir sprechen, im Zusammenhang einer Handlung zugleich Wunsch. Diesem Wunsche gegenüber bildet die Gegenwart, in der uns nicht jene Realität, sondern eben nur

die Phantasie gegeben ist, einen Kontrast: der Wunsch ist als solcher stets noch-nicht-erfüllt. Diesem Noch-nicht-erfülltsein entspricht ein negatives Gefühl in der Gegenwart: wer Wünsche hat, ist stets — partiell — unzufrieden. In dieser Unzufriedenheit wirkt das negative Gefühl des Ausgangserlebens nach. Die Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand (Ausgangserleben) ist verwandt mit der Unzufriedenheit über das Noch-nicht-realisiertsein des Wunsches. Insofern aber der Wunsch zugleich Hoffnung ist, insofern also die Möglichkeit der Erfüllung mithineinbezogen ist, gesellt sich zu den bisherigen Gefühlen des Komplexes abermals ein positives Gefühl: die Erfüllung wird in der Hoffnung gewissermassen vorweggenommen. Dieses Vorgefühl ist mit dem zuerst erwähnten positiven Phantasiegefühl verwandt, ohne mit ihm identisch zu sein. Man kann also drei Begleitgefühle der Zielphantasie unterscheiden, zwei positive und ein negatives. Es ist für den Fortgang der Handlung notwendig, dass sie alle drei vorhanden seien. Fehlte das Hoffnungsgefühl, so unterbliebe das weitere wegen seiner Aussichtslosigkeit; fehlte das andre positive Vorgefühl, so bedeutete das, dass das „Ziel" überhaupt nicht erwünscht, also kein Ziel wäre. Fehlte aber das negative Gefühl der Unzufriedenheit über das Nochnichterfülltsein, so bliebe das Ganze bei der schönen Phantasie stehen. Die Phantasie träte dann an die Stelle des „realen" Zieles; es fehlte der Anlass, das Motiv, das in der normalen Handlung zu weitern Konsequenzen treibt.

Diese Konsequenzen bestehen zunächst darin, dass das Individuum die Mittel und Wege sich vorstellt, welche zur Realisierung der Hoffnung führen können. Schon in der Hoffnung war wohl eine mehr oder weniger klare Vorstellung von der Möglichkeit der Realisierung inbegriffen, aber noch nicht notwendig auch die Vorstellung des bestimmten Weges. Soll eine eigentliche Handlung zustande kommen, so ist aber eine derartige Weg- oder Mittelvorstellung unerlässlich. Sie verhält sich zum Wunsch mit seiner Unzufriedenheit, wie sich die erste Phantasie zum negativ bewerteten Ausgangserleben verhält; das negative Gefühl ist das „Treibende", das Motiv, — und aus dem Motiv entspringt die Phantasie, hier die Mittelphantasie, nach ihrer theoretischen Seite sich am Vorstellungsinhalt der Hoffnung orientierend. Denn die Mittel müssen ja dem Ziel entsprechen. — Nun können die Mittel verschieden vorgestellt werden, wenn — wie in den meisten Fällen — die Realisierung auf mehr als eine Weise möglich ist. So könnte man in unsern Beispielen erwarten, dass jemand anders das Blatt aufhöbe, die Schublade schlösse, — oder dass die Schublade — den nötigen Mechanismus vorausgesetzt — sich „von selber" schlösse. In diesen Fällen käme eine Handlung des hier betrachteten Individuums nicht zustande. Für die Weiterentwicklung des Handelns ist vielmehr notwendig, dass das Individuum die Realisierung als „durch es selber" erfolgend vorstelle. Die so geartete Mittelvorstellung kann der Hoffnung zeitlich

nachfolgen oder bereits mit ihr, als ihre genauere Spezifizierung gewissermassen, gegeben sein. Wir wissen ja von früher her, wie der Begriff der Sukzession aufzufassen ist. Jedenfalls ist aber auch die Mittelvorstellung zunächst ein theoretisches Gebilde. Als solches enthält es die Vorstellung der Veränderungen, welche nach der Erfahrung oder Meinung des Handelnden eintreten müssen, wenn die Realisierung erfolgen soll. Wenn es nun zum Handeln gehört, dass die Realisierung durch das Individuum selber geschehend vorgestellt wird, so hat dies die Meinung, dass mindestens die nächsten jener Veränderungen als Veränderungen des Individuums gedacht werden. Und zwar gehört es zum Charakter der hier zu beschreibenden „eigentlichen" Handlung, dass diese Veränderungen als solche des eignen individuellen Leibes gedacht werden, — noch genauer: als eigne Bewegungen im Sinne der Muskelkontraktion. Eine Handlung im eigentlichen Sinne kommt nicht zustande, wenn nicht in der Mittelvorstellung die eigne Muskelbewegung die ausschlaggebende Rolle spielt. Was sonst noch an Veränderungen vorgestellt wird, muss in der Konsequenz der Muskelbewegung liegen. Wenn wir also in Zukunft in diesem Zusammenhang von Mittelvorstellung sprechen, so meinen wir die Vorstellung eigner Muskelkontraktion.

Erst wenn der Prozess bis zu einer so beschaffenen Mittelvorstellung gediehen ist, können wir von der frühern, in der Hoffnung eingeschlossenen End-Phantasie

eigentlich als von einer Ziel- und Zweck-Vorstellung sprechen. Das dort Vorgestellte ist jetzt zum Ziel geworden, auf dessen Realisierung die vorgestellten Mittel gerichtet sind, — und zum Zweck, um dessentwillen sie vorgestellt werden. Aber die Mittelvorstellung allein bietet noch keine Gewähr für den weitern Verlauf der Handlung. Sie bringt indessen als Einstrahlung des vorgestellten Erfolg-Gefühles selber ein positives Gefühl mit sich, analog jener ersten Phantasie. Bliebe es jedoch bei diesem positiven Gefühl, wirkte das negative Gefühl des Nicht-erfüllt-seins nicht ebenfalls nach, so stockte wiederum die Entwicklung: man liesse sich an der Vorstellung der Mittel genügen, zur A u s f ü h r u n g käme es nicht. Wirkt aber jene Unzufriedenheit nach, so wird die Mittelphantasie zum Mittel w u n s c h e, genauer zum Wunsch der Realisierung der Mittel, d. h. zum Ausführungswunsch. Dieser Wunsch ist wieder mit dem für alle Wünsche charakteristischen Unbehagen des Nichterfülltseins behaftet, eben der Nachwirkung des frühern Wunschgefühls und in letzter Linie des Ausgangsgefühls. Der Wunsch ist aber gleichzeitig Ausführungs h o f f n u n g, wenn mit der Vorstellung der nötigen Mittel auch die Ueberzeugung von der Möglichkeit ihrer Realisierung gegeben ist. Nur dann schreitet die Handlung weiter, nur dann kann es zur Ausführung kommen. Wer schon bei der Vorstellung einer Muskelanstrengung, die für ein bestimmtes Ziel nötig erscheint, von ihrer Unmöglichkeit überzeugt ist, der unterlässt die Anstrengung und unter-

bricht damit den Verlauf der Handlung. Der Glaube an die Möglichkeit aber bringt mit sich ein positives Vorgefühl, wie wir es schon als Komponente der frühern Ziel-Hoffnung kennen gelernt haben. Wir verfolgen indessen die Handlung vorläufig nicht weiter, sondern greifen noch einmal zurück, um einige ergänzende Bemerkungen nachzuholen.

Die Zielhoffnung mit dem in ihr eingeschlossenen Wunsch bildet zusammen mit der ebenfalls Wunsch- und Hoffnungscharakter tragenden Mittelvorstellung einen umfassenden Komplex von Vorstellungs- und Gefühlselementen, der nur mit Mühe in die zwei Etappen getrennt werden kann, als deren Sukzession wir ihn geschildert haben. Die Sprache hat für den ganzen Komplex einen zusammenfassenden Ausdruck; wir nennen ihn allgemein die A b s i c h t und stellen ihn als zweite Hauptetappe neben das Ausgangserleben, den Anlass. Zur zweiten Phase der Absicht, eben zur Mittelvorstellung, haben wir noch einiges nachzutragen. Diese Vorstellung schliesst wieder, wie die Zielvorstellung in der ersten Phase der Absicht, in der Regel auch eine Vorstellung zukünftiger Gefühle ein. Wir stellen uns nicht nur die bevorstehenden Muskelbewegungen vor, sondern sehen mehr oder weniger bewusst auch voraus, ob diese Bewegungen an und für sich angenehm oder unangenehm sein werden. So erhält die vorgesehene Ausführung ausser dem positiven Wert, der ihr natürlich als dem Realisierungsmittel zukommt, noch vorgestellte Eigen-Werte, und zwar positive oder

negative, oder positive und negative gleichzeitig. Diese letztern Gefühle können nur Bewegungsgefühle sein; denn die Ausführung besteht, mindestens in der auf die Absicht zunächst folgenden Phase, aus Bewegungen, die dem Handelnden als Bewegungsempfindungen und Bewegungsgefühle gegeben sind.

Die vorgestellten Bewegungsgefühle sind, wie gesagt, durchaus nicht immer positiver Natur. Die Individuen verhalten sich ja darin verschieden; es gibt welche, denen Muskelanstrengung als solche vorwiegend angenehm, — und andre, denen sie vorwiegend unangenehm zu sein pflegt. Aber auch ein bestimmtes Individuum verhält sich zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Begleitumständen verschieden: Wenn wir müde sind, an Rheumatismus leiden, anderswie beschäftigt sind usw., dann werten wir notwendige Bewegungen anders, als in voller Frische, Musse usw. Diese verschiedenen Bewegungs- oder Ausführungsgefühle bilden, sofern sie in der Absicht mit vorgestellt werden, je nach ihrem negativen oder positiven Charakter, eine Hemmung oder eine Förderung für den weitern Verlauf der Handlung. Werden die Bewegungsgefühle als wesentlich positive vorgestellt, so freut man sich auf die Ausführung als solche und abgesehen von ihrem Zielwert — und diese Vorfreude verstärkt einerseits die in der Absicht liegende Vorfreude, anderseits aber auch die im Wunsche liegende „Ungeduld". Scheut man im Gegenteil die kommende Anstrengung, so ist diese Scheu das Vorgefühl der kom-

menden negativen Bewegungsgefühle; sie vermindert die „Kraft" des Wunsches, die in seinem Ungeduldsgefühle liegt, — und verstärkt diejenigen positiven Gegenwartsgefühle, die als solche eine Hemmung der Handlung bedeuten: man lässt dann wohl das weitere überhaupt bleiben.

Nur wenn die „Scheu" durch den Mittel-Wunsch, d. h. im Grunde durch den Zielwunsch „überwunden" wird, dann ist das ganze wirkliche Absicht, — dann *will* das Individuum die Ausführung und damit den Weitergang der Handlung. Man wird dies Wollen nicht mit dem Wünschen schlechthin verwechseln; Ziel-Wunsch jedenfalls ist noch nicht Wille, — auch der Wunsch nicht, der den Glauben an die Möglichkeit einschliesst. Es muss dazu kommen, dass das Individuum sich nicht scheut vor der selbsttätigen Ausführung, dass also die Resultante aus allen Absichtsgefühlen, bei aller vorhandenen Einsicht in die Schwierigkeiten, weiter treibt. Mit andern Worten: Das negative Wunschgefühl muss „stärker" sein als alle hemmenden Gefühle, die im Absichtskomplex liegen mögen. Ist ein solches Plus von weitertreibendem Gefühl vorhanden, so ist Wollen vorhanden. Wollen heisst eine Absicht in diesem vollen Sinne haben. Wer will, will immer *etwas*, nämlich die Realisierung zunächst der in der Absicht vorgestellten Mittelbewegungen, — weiterhin des durch diese Bewegungen zu realisierenden Zieles. Das Wollen geht stets auf selbsttätige Ausführung. Wenn wir „wollen", dass

etwas durch einen a n d e r n geschieht, so handelt es sich entweder um ein blosses Wünschen, — oder dann liegt die Absicht e i g n e n Handelns vor, nämlich die Absicht, den andern zu veranlassen, dass er das Gewünschte tut. — Das Wollen bedeutet also im Verlauf einer Handlung die Absicht mit dem Plus des Wunsches selbsttätiger Realisierung. Nur wenn die Absicht über die Stadien des Phantasierens, des Ziel-Wünschens und Hoffens in das Stadium des W o l l e n s gelangt ist, nimmt die Handlung den charakteristischen weitern Verlauf. Man könnte auch sagen: nur wenn über alle in der Absicht liegenden Hemmungsmöglichkeiten hinaus der Wunsch eigner Ausführung bestehen bleibt. So dass „Wille" im Zusammenhang der Handlung identisch ist mit dem an jenen Hemmungen „erprobten" Ausführungswunsch. Wir reden natürlich von dem Willen — oder dem Wollen — stets im Zusammenhang einer Handlung, als von einem komplexen psychischen Phänomen, — und nicht von einer hypostasierten Abstraktion, einem metaphysischen „Willen", — da wir es hier überhaupt mit psychischen Tatsachen und nicht mit spekulativen Grössen zu tun haben.

Wenn die Sukzession des Erlebens bis zum Wollen — natürlich einem inhaltlich bestimmten, auf Ausführung und zuletzt Ziel gerichteten Wollen — gelangt ist, dann tritt die Handlung in ihre zweite Hälfte ein. Dieser Uebergang ist der „springende Punkt" und — wenn der Ausdruck hier erlaubt ist, wo wir doch nur

beschreiben und nicht werten wollen — das eigentlich Wunderbare des ganzen Verlaufs: Der Uebergang von der Absicht zur Ausführung, vom Wollen zum Vollbringen. Die gesamte Absicht hat sich nämlich nach ihrer theoretischen Seite ausschliesslich auf der Stufe des sekundären Vorstellens gehalten; mit der Ausführung tritt die Handlung in die Region primären Erlebens hinein. Wir versuchen diesen Uebergang — begreifen können wir in letzter Linie ja überhaupt nichts — wenigstens annähernd erschöpfend zu beschreiben.

Immer, wenn der Wille da ist, eröffnet sich auch unmittelbar schon der Weg. Er ist durch die Ausführungsphantasie mehr oder weniger klar vorausgesehen. Wir nehmen zunächst an, es handle sich um klare Vorstellung der nötigen und gewollten Muskelkontraktionen; dann folgt diesem Wollen ganz unmittelbar — jedenfalls ohne dass wir psychische Bindeglieder zu konstatieren imstande wären — eine eigentümliche p r i m ä r e Muskelsensation: „E s j u c k t" uns in den entsprechenden Muskelpartien. Man bezeichnet diese Erlebensart wohl am besten als S p a n n u n g. Doch darf man d i e s e Spannung nicht verwechseln etwa mit der „gespannten Erwartung", mit der wir irgend einem Ereignis entgegensehen, — oder mit der Muskelanspannung, welche die bereits sich vollziehende Kontraktion bedeutet. Mit der letztern Art der „Spannung" hat die unsrige nur den primär-muskulären Charakter gemeinsam, mit der gespannten Erwartung dagegen das Ungeduldige, auf die Zukunft Drängende,

nach „L ö s u n g" Verlangende. Man kann die Spannung, von der wir hier sprechen, auch als eine „Erwartung" bezeichnen, nur dass diese Erwartung „in den Muskeln sitzt" und nach ihrer theoretischen Seite eine p r i m ä r e Empfindungsart ist. Sie ist noch nicht Muskelkontraktions-Empfindung, sondern eine Vorempfindung der Kontraktion, eine besondere Art muskulären Primärerlebens. Vielleicht würde es dem genauen Verlauf der Handlung entsprechen, zwischen den Ausführungswillen und diese Muskelempfindung eine „Spannung" im Sinn der oben angeführten gespannten Erwartung einzuschieben. Das wäre dann die mehr oder weniger klare Erwartung, dass jetzt gleich oder unmittelbar die Ausführung erfolgen werde, — mit dem wegen der Nähe der Ausführung gesteigerten Ungeduldsgefühl. Indessen lässt sich ein solches Erleben zeitlich kaum vom Wollen abtrennen.

Was das primär-muskuläre Spannungserleben betrifft, so bedeutet es — wie gesagt — nach seiner theoretischen Seite ein Muskelempfinden von eigenartiger, nicht weiter analysierbarer Beschaffenheit. Seine emotionelle Seite aber, die ganz besonders hervorzutreten pflegt, lässt sich als Vorwalten eines negativen Gefühls definieren, das mit dem negativen Wunschgefühl verwandt ist und gewissermassen das Treibende der Absicht oder des Wollens in sich schliesst, — nur mit der charakteristischen Steigerung der „Ungeduld", wie sie unmittelbar vor jeder vorausgesehenen Erfüllung einzu-

treten pflegt. Wenn einmal die so beschriebene Spannung da ist, nur dann, schreitet auch die Handlung weiter. Sie bewegt sich von nun an, da einmal der Sprung von sekundärem zu primärem Erleben gemacht ist, ausschliesslich im primären Gebiete weiter. Was nun folgt, sind die Ausführungsbewegungen selber, d. h. die Muskelkontraktionen oder — genauer vom handelnden Individuum aus gesprochen — die Kontraktions e r l e b n i s s e. Bevor wir aber von ihnen und vom weitern Verlauf der Handlung sprechen, ist es nötig, noch etwas bei der Spannung zu verweilen. — Eine b e s t i m m t e, „lokalisierte" Spannung pflegt nur dann einzutreten, wenn in der Absicht eine k l a r e Mittelphantasie enthalten war. Das ist gelegentlich nicht der Fall. Sei es, dass das Individuum die Mittel nicht recht überlegt oder dass es den eignen Leib mit seinen Bewegungsmöglichkeiten nicht genügend kennt: es kommt vor, dass zwar ein mehr oder weniger klarer Zielwunsch, aber keine klare Ausführungsphantasie besteht. Dann pflegt Spannung doch einzutreten, aber entweder am ganzen Leibe „diffus" — ein eigentlicher allgemein muskulärer Erregungszustand — oder irgendwo lokalisiert, „wo's gerade trifft", d. h. in den Muskeln, die aus andern Gründen im Moment für die Spannung am ehesten vorbereitet sind. Die Ausführung entspricht dann dieser nicht genügend am Ziel orientierten Spannung, so dass unter Umständen etwas ganz Unerwünschtes oder wenigstens nicht das Gewünschte herauskommt.

In der Absicht kann aus irgendwelchen Gründen der

Wunsch liegen, die Ausführung solle nicht sofort, sondern erst später geschehen. Damit dieser Aufschub erreicht werde, ist es nötig, dass es nicht zur Spannung komme oder dass die Spannung nicht in die Ausführungsbewegung übergehe. In beiden Fällen bedarf es einer Hemmung. Darunter verstehen wir im ersten Fall, wenn es zur Spannung gar nicht kommen soll, eine der ersten entgegengesetzt gerichtete oder sie doch einschränkende Absicht, welche die erste ganz oder für den Moment „aufhebt"; — im zweiten Fall, wenn die Spannung bereits da ist, eine Spannung entgegengesetzt wirkender Muskeln, so dass die Kontraktion der ersten nicht stattfinden kann. Aber auch diese „Gegenspannung" kann nur aus einer der ersten entgegenwirkenden Absicht entspringen, so dass es sich auch in dem zweiten Fall um Konkurrenz zweier Absichten handelt. Wir werden über derartige Komplikationen der Handlung noch später zu sprechen haben.

Die durch eine momentane Hemmung aufgeschobene Absicht ist ein Vorsatz: wir wollen die Realisierung des Zieles, aber wir wollen sie nicht jetzt gerade. Kommt die Zeit, so wird die Hemmung durch neue Gegenabsicht aufgehoben, die Handlung nimmt ihren Fortgang. — Wenn Absicht oder Vorsatz nicht sehr einfache, sondern mannigfaltige und komplizierte Mittelbewegungen vorsehen, so nennen wir sie Plan. Ein Plan kann sofort nach seiner Vollendung zur Ausführung gelangen oder durch vorübergehende Hemmung zum Vorsatz werden.

Wenn endlich nach einer Konkurrenz verschiedener Absichten oder Pläne eine bestimmte Absicht „Siegerin bleibt" und das Wollen für sich allein darstellt, so pflegen wir sie oder ihr Durchbrechen als Entschluss zu bezeichnen. Der Entschluss kann sofort zur Ausführung kommen oder für später aufgehoben werden.

So stehen die Dinge, bevor es zur Ausführung kommt. Ist aber die Spannung da und tritt nicht Hemmung ein, so folgt die Ausführung unmittelbar. Sie besteht — wir sprechen immer vom Handeln im eigentlichen Sinn — aus Muskelkontraktionen, die vom Individuum nach ihrer theoretischen Seite als Kontraktionsempfindungen erlebt werden. Den Kontraktionen entsprechen für den fremden Beobachter Bewegungen des Körpers, der Glieder. Aber auch der Handelnde selber erlebt die Kontraktionen, die ihm „innerlich" als Kontraktionsempfindungen gegeben sind, unter Umständen „äusserlich" noch einmal, eben als Bewegungen seines Leibes. Dies „äussere" Erleben ist ein Erleben „mit den äussern Sinnen", d. h. vor allem ein Gesichts- und Tast-Erleben: Wir sehen, wie unser Arm sich bewegt, und tasten die gestossene Luft, die Kleider oder andre Hindernisse. Man könnte vielleicht diese zwei Arten des Ausführungserlebens zeitlich trennen: das „innere" Erlebnis geht voran, die äusserlich sichtbare Beugung des Vorderarmes z. B. folgt genau genommen erst auf den Beginn der Kontraktion des Bizeps. Allein diese zeitliche Differenz kann minimal sein, und es kommt auch gar nicht auf zeitliche Trennung an. Wichtig ist

nur, dass tatsächlich zwei Arten des Erlebens der Ausführung vorhanden sein können und immer dann vorhanden sind, wenn das Individuum tastend oder sehend oder hörend die eignen Bewegungen kontrolliert.

Beide Arten des Ausführungserlebens erschöpfen sich mit ihren theoretischen Elementen nicht. Sie schliessen eigenartige G e f ü h l e ein, positive oder negative, und beiderlei Gefühle sind für den Verlauf der Ausführung und damit für die Gestaltung des Handelns wichtig. Wir wollen das erste, „innere" Ausführungserleben eigentliches B e w e g u n g s - Erleben, die begleitenden Gefühle Bewegungsgefühle nennen. Diese Gefühle sind entweder positiv oder negativ, oder teils positiv, teils negativ: Die Muskelkontraktionen sind uns als solche — ohne Rücksicht auf den ihnen zu verdankenden Erfolg, also ohne Rücksicht auf Absicht und Ziel — angenehm oder unangenehm. Und diese Gefühle der „real" gewordenen Ausführung entsprechen in ihrem positiven oder negativen Charakter entweder den in der Mittelvorstellung der Absicht erwarteten Gefühlen, — oder sie entsprechen ihnen ganz oder teilweise nicht. Entsprechen sie ihnen genau oder zeigen sie ihnen gegenüber sogar ein positives Plus, so nimmt die Ausführung, nachdem sie begonnen, ihren Fortgang. Tritt aber ein nicht erwartetes Plus negativer Gefühle auf, so kann „der Preis zu hoch sein": die Ausführung ist „mühsamer" als der Handelnde sich vorgestellt hat, die Ausführung kann unterbrochen werden. Dies geschieht durch eine Hemmung, die einer

erst jetzt auftretenden Gegenabsicht entspricht, welche ihrerseits auf den negativ bewerteten Anfang der Bewegung als auf ein neues Ausgangserleben zurückgeht.

Ganz analog verhält es sich mit der Bedeutung der „äussern" Ausführungsgefühle. Sie können vorgesehen oder nicht vorgesehen sein. Sie können vorwiegend positiver oder vorwiegend negativer Natur sein. Sind sie — als positive oder negative — vorgesehen, so erleidet die Ausführung keine Aenderung. Im andern Fall — überwiegend negativen Charakter vorausgesetzt — können auch sie zu einer spätern Gegenabsicht und so zur Unterbrechung oder Aenderung der Ausführung Anlass geben. So, wenn z. B. eine begonnene Ausführungsbewegung als „hässlich" erscheint, obwohl sie zielgemäss ist und vielleicht auch keine Mühe macht. Unter Umständen konkurrieren, wie gerade in diesem Beispiel, die „innern" und die „äussern" Ausführungsgefühle: Die begonnene Bewegung ist als eigentliches Bewegungserleben angenehm, von „aussen" betrachtet unangenehm, z. B. hässlich, — oder umgekehrt. Der Verlauf der Ausführung hängt von dem Erfolge dieser Konkurrenz ab.

Aber für diese eventuelle Konkurrenz und überhaupt für das Ausführungserleben kommt nun noch ein drittes Gefühl in Betracht. Es korrespondiert mit dem vorausgehenden Spannungsgefühl, hat aber gerade entgegengesetzten Charakter und mag am passendsten als E n t s p a n n u n g s gefühl bezeichnet werden. Als solches ist es unter allen Umständen positiv. Es ist unabhängig

von den „innern" und „äussern" Bewegungsgefühlen. Die mit der Ausführungsbewegung eintretende „Aktion" wird, speziell beim Beginn, als Wohltat gefühlt, selbst wenn die Bewegung mühsam wäre und hässlich oder sonstwie unangenehm befunden würde. Das fällt besonders dann auf, wenn infolge von vorübergehenden Hemmungen oder äussern Hindernissen — darüber später — die Ausführung einige Zeit aufgehalten worden ist. Dann ist das „Losschlagen" eine Wonne. Wobei natürlich das positive Entspannungsgefühl nur e i n Ausführungsgefühl neben den andern ist und von diesen unter Umständen „übertönt" wird. Es bedeutet aber die eigentliche Peripetie, den Umschlag von den vorwiegend negativen Phasen der Handlung zu den vorwiegend positiven. Es bedeutet die Aufhebung oder Lösung der peinlich gefühlten Spannung und ist ein Kontrastgefühl zum Gefühl dieser Spannung. Nun ist das Spannungsgefühl eigentlich selber der negative Kontrast zu dem für die Zukunft erwarteten positiven Endgefühl. Das Spannungsgefühl hat das negative Wunschgefühl der Ausführungsphantasie, mit diesem das Wunschgefühl des Zieles und damit wieder das negative Ausgangsgefühl in sich aufgenommen. In der Spannung konzentriert sich der ganze frühere Verlauf der Handlung, im Spannungsgefühl konzentriert sich das „Treibende" der ganzen bisherigen Sukzession. Der Höhepunkt des Dramas ist damit erreicht; alles drängt zum erlösenden Abschluss. Dieser Abschluss setzt mit der beginnenden Ausführung ein.

Im Entspannungsgefühl erfährt das Spannungsgefühl seine Aufhebung und schlägt zugleich ins Gegenteil um. Damit ist zunächst auch das negative Gefühl des Ausführungswunsches aufgehoben, die Ausführung ist nun im Gange. Ihr Erfolg wird — wenn er eintritt — auch die Unzufriedenheit des Zielwunsches aufheben, d. h. den Wunsch realisieren, und damit wird sich das negative Ausgangsgefühl ins positive Endgefühl auflösen. Das Entspannungsgefühl aber ist das erste ungehemmte Durchbrechen des in der Absicht vorgeschauten und bereits als Vorfreude gegenwärtigen Endgefühls.

Gesetzt, das Entspannungsgefühl und die positiven Bewegungsgefühle wiegen in der beginnenden Ausführung gegenüber allfälligen negativen Bewegungsgefühlen vor, die Ausführung werde also von dieser Seite nicht gehemmt, so ist dennoch ihr Zuendekommen und damit der Erfolg der Handlung nicht durchaus gesichert. Sie hat unter Umständen mit Hindernissen zu rechnen, welche anderswo als in den bisher besprochenen Gefühlen des Handelnden liegen. Es sind davon zwei Arten denkbar. Entweder versagen die gewollten Bewegungen zu Beginn oder im Verlauf, weil die entsprechenden Muskeln untauglich sind, — oder sie können nicht in der gewünschten Weise durchgeführt werden, weil die Widerstände der durch die Bewegung in Mitleidenschaft gezogenen fremden Körper zu gross sind. Der zweite Fall geht übrigens auf den ersten zurück. Es kommt indessen hier, wo wir von der Handlung als psychischem Vorgang sprechen, nicht

so sehr darauf an, diese Hindernisse „objektiv" zu untersuchen, als darauf, ihre Bedeutung für das handelnde Individuum zu erkennen. Alle derartigen Hindernisse der Ausführungsbewegungen — ob sie nun die Ausführung ganz verunmöglichen oder nur erschweren — charakterisieren sich vom Individuum aus als irgendwie geartete Widerstands-Erlebnisse. Ihre praktische Seite besteht in negativen Hindernis- oder Widerstands-Gefühlen, Gefühlen des Nichtkönnens, der partiellen oder totalen O h n m a c h t. Wir hätten von ähnlichen Gefühlen schon bei einer frühern Etappe der Handlung sprechen können: Wenn das Individuum zwar den Zielwunsch gefasst hat, aber gar keine Mittel der Ausführung kennt, dann steht es vor einer analogen Schwierigkeit, und das begleitende Gefühl ist ebenfalls ein Ohnmachtsgefühl. Beiderlei Ohnmachtsgefühle vermögen, jedes an seiner Stelle, unter Umständen das Weiterschreiten der Handlung zu verhindern, indem sie die Hoffnung verunmöglichen oder zerstören. Es ist aber in beiden Fällen auch etwas andres möglich. Das negative Ohnmachtsgefühl kann zum Treibenden eines neuen Ausgangserlebens, d. h. zum Anstoss neuer Handlung werden. Das Individuum s u c h t dann, im ersten Falle, erst recht nach Mitteln, und im zweiten Falle setzt es der Schwierigkeit einen neuen Plan mit neuen oder verstärkten Mitteln gegenüber, — solange, bis womöglich das Hindernis überwunden ist. Gelingt es, so nimmt die Handlung ihren Fortgang, und den vermehrten negativen Gefühlen ent-

spricht ein Plus von positiven Gefühlen der Entspannung und des Erfolges.

Die Individuen verhalten sich den Widerständen und Hindernissen gegenüber verschieden, und auch dasselbe Individuum verhält sich nicht zu allen Zeiten gleich. Man bezeichnet aber die Tatsache, dass das Handeln durch die negativen Hindernis- oder Ohnmachtsgefühle nicht ohne weiteres unterbrochen wird, sondern dass diese Gefühle — zu denen man ja auch negative Bewegungsgefühle zählen kann — nun wieder zum Anlass neuer Anstrengungen werden, als E n e r g i e im eigentlichen und engern Sinne. Im weitern Sinn versteht man wohl unter Energie die Möglichkeit des Handelns überhaupt, also die Tatsache, dass negative Gefühle zu Ausgangsgefühlen von Handlungen werden, dass Handeln und besonders Ausführungsbewegungen — Arbeit — überhaupt zustande kommt. Energie im engern Sinne ist also Energie unter erschwerenden Umständen.

Wir nehmen an, die Ausführung gehe trotz allfälliger Hindernisse ihren Gang und werde genau so vollzogen, wie es im Plane vorgesehen war. Dann folgt als letzte Phase der Handlung das R e s u l t a t, d. h. — vom handelnden Individuum aus gesehen — das End-Erleben. Es ist im angenommenen günstigen Fall die genaue „Realisierung" der Zielphantasie und entspricht dem Ausgangserleben, so zwar, dass dieses im Sinne positiven Wertes wunschgemäss umgestaltet erscheint. Wir sprechen stets von „gewöhnlicher" Handlung und nehmen an,

das Ausgangserleben sei von primärer Art gewesen. Dann stellt das Resultat nach seiner theoretischen Seite ebenfalls ein primäres Vorstellungsgebilde dar. Es liegt aber ein bemerkenswerter Unterschied darin, ob das Resultat in einer veränderten Beschaffenheit des eignen Leibes oder in einer Umgestaltung der „äussern" Natur, d. h. fremder Körper, bestehe. Im ersten Fall kann es nämlich ganz ähnlich wie die Ausführungsbewegung selber auf doppelte Weise theoretisch erlebt werden, einmal unmittelbar oder „von innen", dann aber auch mittelbar, in der Art, wie auch ein fremder Beobachter die Leibesveränderung konstatieren kann. Die beiden Erlebnisweisen decken sich nicht. Anders im zweiten Fall. Hier fällt die Möglichkeit „innern" Erlebens scheinbar völlig dahin, weil die gewünschte Veränderung eben am fremden und nicht am eignen Körper stattgefunden hat.

Für beide Fälle ist natürlich auch der Zusammenhang oder Uebergang zwischen Muskelbewegung — dem Beginn der Ausführung — und Resultat verschieden. In beiden Fällen aber schieben sich zwischen die erste Kontraktion und das Resultat manchmal Zwischenglieder von mehr oder weniger komplizierter Zusammensetzung ein. Durch sie wird der erwähnte Zusammenhang hergestellt. Bedeutet die Handlung eine Veränderung nur des eignen Leibes ohne Zuhülfenahme fremder Körper, so können sämtliche Zwischenglieder auf jene zwei Arten theoretisch erlebt werden; „innerlich" werden sie jedenfalls erlebt.

So, wenn wir etwa eine schmerzende Stelle des linken Handrückens mit der rechten Hand reiben. Dann folgt der ersten Arm- und Handbewegung — die innerlich als Sukzession von Bewegungsempfindungen erlebt wird — zunächst ein Komplex von Tastempfindungen, welcher von aussen als Berührungsbild der beiden Hände erscheint. Darauf neue Muskelsensationen, von aussen wieder als Bewegungsbilder sich darstellend; dann erst tritt das Resultat ein, das innerlich eine Hautempfindung bedeutet, äusserlich vielleicht als Rötung der Hautstelle usw. sich präsentiert. — Es ist klar, dass die Reihe der innern Erlebnisse dieses Uebergangs ganz anders beschaffen ist, als die Sukzession der entsprechenden äussern Erlebnisse. Es handelt sich um zwei differente und doch zusammengehörige Reihen, deren nähere Vergleichung zu interessanten Ergebnissen führte. Wir können sie aber nicht weiter verfolgen, ohne dass wir uns zu weit von unsrer Aufgabe entfernten.

Wenn die Handlung auf eine Veränderung fremder Körper abzielt, so kann das Resultat, wie es scheint, nur in der äussern Weise erlebt werden. Dann muss aber die Reihe des innern Erlebens irgendwo aufhören oder ins äussere Erleben übergehen. Nehmen wir unser aufgehobenes Blatt. Es folgen sich, äusserlich betrachtet: Bücken, Strecken des Armes, Ergreifen des Blattes, Strecken des Körpers,.... Oeffnen der Finger, Hinfallen des Blattes, so dass es auf seinem frühern Platze liegt. Diese Sukzession des äussern Erlebens ist — immer nach

der theoretischen Seite betrachtet — ungefähr dieselbe für den Handelnden wie für den Zuschauer. Welche Reihe entspricht aber dieser Sukzession im „innern" Erleben? Es folgt dort der die Ausführung einleitenden Serie von Kontraktionsempfindungen eine Gruppe von Tastempfindungen (Ergreifen des Blattes), dann wieder eine Reihe von Kontraktionsempfindungen (Strecken, Oeffnen der Finger), — dann aber sind die innern Erlebnisse, die zur Handlung gehören, augenscheinlich zu Ende. Das Fallen des Blattes auf seinen Platz und die so wiederhergestellte Ordnung sind, so scheint es wenigstens, rein und ausschliesslich äussere, allgemein gleich erlebbare Tatsachen. Die Reihe des innern Erlebens scheint einfach aufgehört zu haben, soweit die vorliegende Handlung in Betracht kommt. — Allein unsre Analyse des Verlaufs ist unvollständig oder einseitig gewesen. In allen Fällen einer auf Veränderung fremder Körper gerichteten Handlung müssen nämlich die äussere und die innere Erlebnisweise der Ausführung eine enge Verbindung eingehen. Bereits die in der Absicht eingeschlossene Mittelvorstellung muss ja in Anbetracht des „draussen" liegenden Zieles die Vorstellungen der Bewegungen des eignen Leibes im „äusserlichen" Sinn und der ihnen folgenden fremdkörperlichen Veränderungen enthalten; sie k a n n dazu die Vorstellung der „innerlichen" oder eigentlichen Bewegungsempfindungen einschliessen. Ebenso bedeutet während der Ausführung das Hinzielen auf das äussere Resultat ein — neben den innerlichen Sensationen her-

gehendes — Erleben des Aeussern der Bewegungen, zur ständigen Direktion und Kontrolle. Erst in der Verbindung der innern Sensationen und des äusserlichen Bewegungserlebens besteht das ganze Ausführungserleben. Es scheint dann freilich ein Moment zu kommen, da die innere Reihe abbricht und nur die äussere sich fortsetzt: in unserm Beispiel das Fallenlassen des Blattes, das von da an „selbständig" seinen Platz erreicht, ohne begleitende Muskel- oder andre innere Sensation. Allein es verhält sich doch nicht so. Denn auch wenn das Blatt „von selber" auf seine Stelle fällt, so steht dieses Fallen doch im Zusammenhang mit dem ganzen innern Verlauf des Erlebens, das wir Handlung nennen. Es war im Plan vorgesehen, dass das Blatt so fallen sollte; das Fallen liegt nicht nur in der „äussern" Konsequenz der vorausgegangenen Bewegungen (nach ihrer äussern Erscheinung) sondern auch in der Konsequenz des vorausgegangenen innern Erlebens. Jeder fremde Beobachter sieht zwar das Blatt ebenso fallen wie der Handelnde; geradeso, wie der Draussenstehende die vorausgehenden Bewegungen ebenso sah, wie sie dem Handelnden als äussere Erlebnisse gegeben waren. Allein wie diese Bewegungen dem Handelnden noch mehr waren — inneres Erleben —, so bedeutet ihm auch das Fallen und das erreichte Resultat mehr als dem fremden Beobachter, — auch abgesehen von der Gefühlsseite dieser Erlebnisse. Das Fallen und das Daliegen stehen dem Handelnden — nicht dem fremden Beobachter, sofern er nur beobachtet und nicht

deutet — in enger Beziehung zu seiner Absicht und seinem ganzen Ausführungserleben. So dass also doch die Reihe des „innern" Erlebens nirgends unterbrochen ist. Vielmehr gehen die beiden Reihen in enger Verbindung neben einander her und münden vereint in das Resultat ein. So dass dies Resultat wirklich in doppelter Konsequenz zum Vorausgehenden der Handlung steht. In „subjektiver" und in „objektiver" Konsequenz, wenn man durch diese Ausdrücke die bisher verwendeten Termini „innerlich" und „äusserlich" ersetzen will. Der Ersatz ist erlaubt, wenn „objektiv" der Ausdruck für allgemein-mögliches, „subjektiv" derjenige für nur individuelles theoretisches Erleben sein soll. Man muss dabei beachten, dass wir hier stets von theoretischem Erleben im Sinne des Erkennens, nicht im Sinne des Deutens gesprochen haben. Es ergäben sich von hier aus interessante Folgerungen, etwa zur Frage der Naturkausalität, des „psychophysischen" Verhältnisses u. s. w. Aber wir müssen es dem Leser überlassen, die Anregungen in dieser Richtung weiter zu verfolgen.

Soviel über die theoretischen Komponenten des Resultats und seiner Prämissen. Wir wenden uns der praktischen Seite zu, indem wir die eventuellen Zwischenglieder überspringen und nur die praktische Bedeutung des fertigen Resultates selber in den Hauptzügen zu analysieren versuchen. Das „Normale" ist, dass das Enderleben positiven Gefühlscharakter trägt. Das positive Gefühl entspricht dem in der Zielvorstellung

erwarteten und ist das Gegenstück zum negativen Ausgangsgefühl. Es ist das Gefühl, wie es das Enderleben charakterisieren würde, auch wenn dieses nicht Enderleben einer H a n d l u n g, sondern Tatsache überhaupt wäre. Das Resultat gefällt „an sich", abgesehen von seiner Genesis. Allein daneben tritt, deutlicher oder weniger deutlich, ein zweites positives Gefühl auf, das mit dem Entspannungsgefühl direkt zusammenhängt und mit ihm die Umkehrung des Spannungsgefühls und dahinter desjenigen negativen Gefühls darstellt, das im Ausführungswunsche steckt. Es ist ein Gefühl der Befriedigung über das Erreichte, ein Gefühl der Willens-Durchführung. Als solches ist es nicht identisch mit dem zuerst genannten Endgefühl, es gilt nicht dem Erlebnis als solchem, sondern es gilt der Erfüllung. Es wird wohl durch ein nahe verwandtes drittes positives Endgefühl verstärkt, das die Wertung der Wunsch-Erfüllung als solcher, abgesehen von der eignen Arbeit, bedeutet. Selber aber ist es eine Art von Stolz oder Zufriedenheit des Individuums mit sich selbst; es wird in manchen Fällen noch gehoben durch die Freude am vorgestellten oder schon eingetretenen Beifall der A n d e r n. — So enthält das „normale" End-Erleben nicht nur die Umkehrung des Ausgangsgefühls ins Positive, sondern ein positives Plus, gewissermassen einen besondern Lohn. Dieses Plus kann bei Gelegenheit späterer Handlungen bereits in der Absicht mit vorgestellt werden und damit zu einem Bestandteil des Wünschens und Wollens selber werden.

Man handelt dann nicht nur um der Umgestaltung der unbequemen Wirklichkeit willen, sondern daneben um der Befriedigung willen, die im erfolgreichen Handeln als solchem liegt.

Allein das Resultat kann auch eine Enttäuschung sein, selbst wenn es durchaus normal aus der beabsichtigten Ausführung folgt, d. h. wenn seine theoretische Seite völlig mit der Zielvorstellung übereinstimmt. Dann nämlich, wenn sich inzwischen die Wertungsweise des handelnden Individuums gewandelt hat. Wir werden an späterer Stelle von solcher Gefühlsvariation sprechen. Hier nur soviel: Wenn die Ausführung längere Zeit aufgeschoben, dann aber doch in der ursprünglich beabsichtigten Weise vollzogen wird, oder wenn sie selber längere Zeit in Anspruch nimmt, dann ist es möglich, dass sich unterdessen die „Gefühlslage" des Individuums und damit die Bewertung der Endvorstellung geändert hat. Die Ausführung geschieht wohl trotzdem, vermöge der einmal vorhandenen Spannung oder des Vorsatzes, der nicht entsprechend revidiert wird. Aber das Resultat enttäuscht. Denn was früher, bei der Bildung der Absicht, wertvoll erschien, kommt jetzt, da es vorliegt, wertlos oder doch weniger wertvoll, ja wohl gar direkt unangenehm vor, obwohl es nach der theoretischen Seite genau so ist, wie es vorgestellt worden war. Es gibt Menschen, die jahrelang an der Erreichung eines Zieles arbeiten und grosse Hindernisse überwinden: sind sie am Ziel, so sagen sie sich enttäuscht, dass das ja gar nicht

„der Mühe wert" war. Ihre Wertungsweise hat sich gewandelt. Dieser Vorgang macht mit die Tragik des Lebens aus, oft auch seine Komik.

Indessen betrifft die Enttäuschung doch nur das erste positive Endgefühl, und es liegt wohl ein Trost im Resultat, vermöge der beiden andern, trotzdem positiv bleibenden Gefühle: Befriedigung über das endliche Erreichen durch eigne Arbeit. Diese Befriedigung bleibt teilweise auch bei denjenigen Enttäuschungen bestehen, von denen wir nun noch zu sprechen haben. Wir meinen solche Enttäuschungen, die nicht-gelungene Resultate, also Misserfolge, begleiten. Der Misserfolg kann auf zwei verschiedene Arten zustande kommen. Entweder geschieht die Ausführung genau so, wie sie vorgestellt worden ist; tritt dann der Erfolg nicht ein, so liegt es daran, dass nicht die richtigen Mittel vorgestellt worden sind, dass man sich über die „Bedingungen" des Erfolges nicht klar gewesen ist. Oder die Ausführung entspricht aus irgendwelchen Gründen nicht dem Ausführungsplan, und es wird dadurch die Erreichung des vollen Zieles vereitelt. In beiden Fällen kann das erste positive Endgefühl nicht auftreten, und sehr oft bleiben auch die beiden andern aus. Das zweite kann aber vorhanden sein und eine gewisse Entschädigung bieten, wenn die Ausführung wenigstens nicht am Energiemangel gescheitert ist. So dass energisches Handeln unter allen Umständen einen „Lohn" mit sich bringt.

Was wir bisher zu beschreiben versucht haben, ist

der Verlauf einer einfachen und doch „vollkommenen" Handlung im gewöhnlichen Sinne. Die Analyse des Handelns wäre aber auch in der Verkürzung, die wir hier anstreben, nicht vollständig, wenn wir nicht noch von andern Arten des Handelns oder doch von einigen wichtigen dem eigentlichen Handeln verwandten psychischen Zusammenhängen sprächen. Bevor wir daran gehen, schauen wir noch einmal auf den bisher beschriebenen Verlauf zurück und nehmen dabei Gelegenheit, die Analyse einiger wichtiger Begriffe nachzutragen.

Wir haben überall im Verlaufe der Handlung als das Treibende, als formale Bedingung des Weiterschreitens der Handlung überhaupt, in erster Linie n e g a t i v e G e f ü h l e gefunden. Es sind die drei oder vier Formen des Motivs: das Ausgangsgefühl, das negative Gefühl des Zielwunsches und das entsprechende des Ausführungswunsches, endlich das Spannungsgefühl, — oder: Ausgangsmotiv, Absichtsmotive, Bewegungsmotiv. Man könnte diese Gefühle mit Rücksicht auf ihre „treibende" Bedeutung auch die Triebe — oder, da sie unter sich zusammenhängen, d e n T r i e b — der Handlung nennen. Allein diese Benennung würde nicht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entsprechen. Man muss zum Verständnis dessen, was für gewöhnlich „Trieb" heisst, bedenken, dass im Verlauf der Handlung kein negatives Gefühl ohne ein entsprechendes positives vorkommt. Die negativen Gefühle erscheinen überall mit entsprechenden positiven gepaart, und die praktische Seite der

ganzen Sukzession bedeutet ein Oszillieren der Gefühlslage zwischen negativen und positiven Nüancen. Dem negativen Ausgangsgefühl entspricht ein positives, zunächst vorgestelltes, aber auch bereits als Vorgefühl vorweggenommenes Zielgefühl. Den negativen Wunschgefühlen der Absicht entsprechen die positiven Vorgefühle der erfüllten Wünsche, dem Spannungsgefühl entspricht das Gefühl der Entspannung. Je ein Paar solcher Gefühle gehört zusammen, als Kontraste oder Pole derselben Art des Fühlens. Es offenbart sich in ihnen je eine Art des Fühlens oder Wertens überhaupt, sei sie rein individuell oder mehr Gemeingut vieler Individuen. Wenn auch gerade die n e g a t i v e Ausprägung der Art des Fühlens überall als Anstoss zum Zustandekommen der Sukzession erscheint, so ist doch diese Sukzession auch nicht zu denken ohne die Mitwirkung der positiven Korrelate. Oder wie sollte z. B. eine Handlung zustande kommen, wenn nicht unmittelbar auf die negative Bewertung des Ausgangserlebens Erlebnisgebilde positiven Charakters aufträten? Dann gäbe es ja keine Zielphantasien und keine Wünsche; damit wäre auch der weitere Verlauf nach unsrer Erfahrung verunmöglicht. Allgemein: zur Handlung kommt es immer nur dann, wenn neben das negative Motiv ein entsprechendes positives Gefühl tritt, neben eine Unzufriedenheit eine entsprechende Vorfreude. Wer sich auf nichts, aber wirklich auf nichts freuen könnte, der handelte nicht, selbst wenn die Gegenwart noch so unbefriedigend wäre. Ebenso-

wenig wie derjenige handelte, der mit seiner Gegenwart vollkommen zufrieden wäre. So ist es eigentlich nicht richtig, das Treibende allein in den negativen Gefühlen zu sehen, so sehr sie überall als das Anstossende betrachtet werden müssen. Das Treibende liegt vielmehr im Kontrast oder besser im Zusammensein positiv-negativer Gefühlspaare, — in einer bestimmten Art des (negativ-positiven) Fühlens überhaupt. Dies Gepaartsein zusammengehöriger Pole oder vielmehr die darin gegebene Art des Fühlens ist es denn auch, was man gewöhnlich und in Anbetracht des tatsächlichen Verlaufs der Handlung auch mit Recht Trieb nennt. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Wir haben zum Zweck der Analyse die Phasen der Handlung gewissermassen auseinander gezogen. In Wirklichkeit erscheint sehr oft die Sukzession mehr oder weniger zusammengedrängt, so dass die Etappen sich zeitlich kaum voneinander abheben. Wenn jemand, der strauchelt und zu fallen droht, äusserst rasche Bewegungen zur Erhaltung des Gleichgewichts ausführt, so pflegt Ausgangserleben, Zielvorstellung, Mittelvorstellung, Ausführung und Resultat sozusagen „eins" zu sein. Trotzdem sind alle Phasen auch in dieser Handlung enthalten. Von der eventuellen Rolle des „Unbewussten" in der Handlung wird weiter unten die Rede sein. — Anderseits haben wir bereits hervorgehoben, dass eine einzelne Handlung nur künstlich isoliert werden könne. Sie steht immer im Zusammenhang mit andern Handlungen. Das Resultat

pflegt nie, zum mindesten nie auf die Dauer, absolut befriedigend zu sein, selbst abgesehen von misslungenen Handlungen. So kann das Enderleben wieder zum Ausgangserleben einer neuen Handlung werden. Ferner bietet schon der Verlauf der Handlung Gelegenheit genug zu missliebigen Erfahrungen, welche den Anstoss zu neuem Handeln bieten können, — woraus dann ein ganzes Gewebe des Handelns entsteht.

Diese Bemerkung führt uns auf diejenigen Handlungen, welche im Gegensatz zu den „zusammengedrängten" im Verhältnis zu unsrer Beschreibung *erweitert* erscheinen. Wenn die geplante Ausführung nicht ohne weiteres möglich ist und trotzdem der Wunsch nicht aufgegeben wird, so entsteht das, was man „*Zwischenhandlungen*" nennen könnte. Das Individuum nimmt die momentane Unmöglichkeit zum Anstoss von Handlungen, deren Ziel die Schaffung der Möglichkeit ist, auf die es der übergeordneten oder Haupt-Handlung ankommt. Man kann diese Zwischenhandlungen auch als Mittelhandlungen bezeichnen und damit als Komplikation der Ausführung betrachten. — Eine andre Art der Komplikation tritt dann ein, wenn auf Grund eines Ausgangserlebens mehr als eine Zielphantasie entsteht, oder wenn zwei verschiedene Erlebnisse zeitlich zusammentreffen, von denen jedes den Anstoss zum Handeln in sich birgt. Dann ergibt sich ein Kampf oder eine *Konkurrenz* der Wünsche, die im Grunde eine Konkurrenz der entsprechenden Gefühle oder Triebe

bedeutet. Eine analoge Konkurrenz ist vorhanden, wenn aus den Wünschen bereits Absichten geworden sind, die sich nicht decken, also in der Ausführung sich widersprechen würden, — sei es, dass der Widerspruch in der Unmöglichkeit gleichzeitiger Ausführung oder im direkten Sich - entgegen - arbeiten der Absichten besteht. Da Wünsche und Absichten als solche, d. h. als Phasen eines Handelns, durch das negative Triebgefühl des Ausgangserlebens bestimmt sind, so kommt die angedeutete Konkurrenz unter allen Umständen auf den Rangstreit oder direkten Widerstreit dieser Triebe heraus. Der Ausfall der Konkurrenz kann sich verschieden gestalten. Es wird z. B. — wenn es sich nur um einen Rangstreit oder Prioritätsstreit handelt — erst die eine und dann die andre Handlung ausgeführt. Oder es wird, direkte Unverträglichkeit vorausgesetzt, die eine Handlung ausgeführt und die andre unterlassen. So oder so aber s i e g t der eine oder der andre Trieb. Und wir nennen den siegenden Trieb „stärker", wenigstens für den Moment. Die „Stärke" eines Triebes lässt sich nur an der Konkurrenz mit andern Trieben ermessen, d. h. das Stärkeverhältnis lässt sich nur am stattfindenden Handeln als dem Resultat der Konkurrenz konstatieren. Man muss nur, wenn man nicht das gesamte Handeln eines Individuums überblicken kann, das Urteil über Stärke und Schwäche auf den vorliegenden Moment beschränken. Auch der Verlauf einer bereits begonnenen Handlung ist reich an Möglichkeiten der Trieb- oder Gefühls-Konkur-

renz. Wir haben in der Beschreibung des Handelns mehrfach Gelegenheit gehabt, darauf aufmerksam zu machen.

Einer vollkommenen und allseitigen Betrachtung über das gewöhnliche Handeln käme selbstverständlich noch die Analyse einer ganzen Anzahl von Begriffen zu; allein wir müssen uns auf das hier Notwendige beschränken und greifen nur noch zwei Begriffe heraus, den der Zweckmässigkeit und den der Willkürlichkeit. „Zweckmässigkeit" bezeichnet ausschliesslich eine Qualität der Mittel. Sie sind zweckmässig, wenn sie in Anbetracht des gewünschten Zieles richtig sind, d. h. wenn das Ziel in der Konsequenz der den Mittelvorstellungen entsprechenden Ausführung liegt. Man gebraucht aber den Ausdruck in einem engern Sinne besonders zur Auszeichnung derjenigen Mittel, die geeignet sind, das Ziel auf möglichst kurze oder einfache Weise zu realisieren. — Werden nicht Mittel, sondern ganze Handlungen als zweckmässig oder unzweckmässig bezeichnet, so sind es stets Zwischenhandlungen; sie fallen also unter den Begriff der Ausführungsmassnahmen, der Mittel zur Vollendung einer übergeordneten Handlung.

Komplizierter ist der Begriff der Willkürlichkeit einer Handlung. Es kommt in erster Linie darauf an, ob man eine ganze Handlung als willkürlich oder unwillkürlich bezeichnet, oder etwa nur die Ausführungsbewegungen. Ferner enthält der Ausdruck zwei Bestandteile, von denen der eine oder der andre den Ton hat, wonach dann die

Bezeichnung zwei verschiedene Bedeutungen annehmen kann. Die Bestandteile sind W o l l e n und Küren oder W ä h l e n. Liegt der Ton auf dem ersten, so bedeutet Willkürhandlung (oder willkürliche Bewegung) soviel als Willens-Handlung (gewollte Bewegung). Liegt der Ton auf „Wählen", so heisst diejenige Handlung (Bewegung) eine willkürliche, die wir auch Wahlhandlung (gewählte Bewegung) nennen könnten. Wahlhandlung wäre solche Handlung, die hervorgegangen ist aus der Auswahl verschiedener Möglichkeiten des Handelns. Diese Auswahl setzt eine Konkurrenz zwischen zwei Erlebnissen voraus, von denen — wenigstens für den Moment — nur das eine zum Ausgangserleben einer Handlung wird; oder eine Konkurrenz zwischen zwei Zielphantasieen (Wünschen), von denen nur die eine realisiert wird. Die Wahl ist der Kampf konkurrierender Momente, zuletzt ein Kampf der Motive, und die gewählte Handlung ist diejenige, die dem siegenden Motiv entspricht. Ganz analog, wenn sich die Wahl auf Ausführungsbewegungen bezieht.

Der Gegensatz zur Wahlhandlung ist übrigens, wie man sieht, die e i n f a c h e, nicht durch Konkurrenz der Motive komplizierte Handlung. Nicht etwa, wenn man genau sein will, die „erzwungene" Handlung. Wenn jemand oder wenn irgend eine Not mich zu einer bestimmten Handlung zwingt, so kann jede derartige Handlung eine Wahlhandlung sein. Dann nämlich, wenn ich ohne den vorliegenden Zwang anders handelte. Denn im Moment des Zwanges findet alsdann eine Konkurrenz

der Motive statt, die allerdings sehr bald entschieden sein kann.. Es streitet meine eigentliche Absicht gegen die Absicht, die aus dem das Ausgangserleben enthaltenden Zwang hervorgeht. Die erzwungene Handlung kommt zustande, wenn das Motiv, das den Zwang mit sich bringt, das stärkere ist. Der Schein, dass jede erzwungene Handlung im Gegensatz zur Wahlhandlung stehe, wird lediglich durch eine Verwechslung erzeugt. Man verwechselt Wahl, wie wir sie umschrieben haben, mit „freier" Wahl, einer Wahl ohne Zwang und Nötigung. Fasst man den Begriff der Wahl auf diese letztere Weise, dann ist natürlich eine erzwungene Handlung niemals eine Wahlhandlung. Im übrigen müssen wir es uns in diesem Zusammenhang versagen, den Begriff dieser „freien Wahl" näher zu erörtern.

Zur Charakteristik der W i l l e n s - Handlung (-Ausführung) genügt es zunächst darauf hinzuweisen, dass in einer Handlung, wie wir sie beschrieben haben, jede A u s f ü h r u n g eine „willkürliche", d. h. eine gewollte ist. Jede vollkommene Handlung ist in diesem Sinne eine Willens-Handlung. Auf die Handlung als Ganzes dagegen, vom Ausgangserleben bis zum Enderleben, findet der Ausdruck streng genommen überhaupt keine Anwendung. Er hat nur i n n e r h a l b einer Handlung, als Bezeichnung einer Eigentümlichkeit der Ausführungsmassnahmen, einen Sinn. Denn als gewolltes Erleben kann kein andres Erleben bezeichnet werden als ein solches, das in einer Absicht vorgesehen war, d. h. eben eine Ausführung oder ein dadurch realisiertes Resultat.

Wobei natürlich auch eine ganze Handlung die Bedeutung einer Ausführung haben kann, wenn sie nämlich Mittelhandlung zur Realisierung eines übergeordneten Zweckes ist. — Der Gegensatz zur Willenshandlung in diesem Sinn wäre also die Handlung mit ungewollter Ausführung. Wir können darunter vorläufig nur eine Ausführung verstehen, die wegen irgendwelcher Hindernisse nicht so ausfällt, wie sie vorgesehen war. So zwar, dass diese Hindernisse nicht ihrerseits in einem dem ersten entgegengesetzten Wollen begründet sind. — Allein es gibt einen Begriff der „Unwillkürlichkeit" einer Handlung, welcher ebenfalls im Gegensatz zu dem der Willenshandlung steht und doch durch das Gesagte nicht erledigt ist. Nur stammt dieser Begriff nicht aus der bis jetzt beschriebenen „normalen" Art des Handelns. Wir werden ihn erst aus der Analyse andrer Arten des Handelns verstehen, zu der wir uns nun wenden.

Die Arten des Handelns

Es gibt im Erleben jedes Individuums Sukzessionen, die dem dargestellten Handeln ähnlich sind und doch den Namen der Handlung nicht zu verdienen scheinen, weil ihnen charakteristische Züge augenscheinlich fehlen. Man kann dahin zunächst alle Fehlhandlungen zählen. Das sind alle diejenigen, die nicht das erwartete und gewünschte Resultat bringen. Die Gründe für dieses Versagen können sehr verschieden sein. Entweder hat sich die Wertungsweise seit der Bildung der Zielphantasie geändert, so dass das erwartete Resultat seiner theoretischen Seite nach zwar eintritt, dass aber sein Wert

nicht dem vorausgesehenen entspricht. Oder die Mittel waren falsch, unzulänglich, unzweckmässig. Oder es hat bei der Ausführung an Energie gefehlt, so dass nicht alle Schwierigkeiten überwunden wurden, oder die gedachte Ausführung war überhaupt unmöglich, u. s. w. Besonders interessant sind aber diejenigen Fehlhandlungen, deren Resultat einer nicht überwundenen Zwiespältigkeit der Absicht entstammt, so dass neben der „eigentlichen" Absicht auch die andre noch am Verlauf der Handlung beteiligt ist und das Resultat ein zwiespältiges wird. Derartige Fehlhandlungen überraschen besonders dann, wenn die eine der beiden beteiligten Absichten überhaupt nicht bewusst oder nicht voll bewusst ist. Da wir hier und in Zukunft zum Verständnis der uneigentlichen Handlungen immer wieder auf das „Unbewusste" zu sprechen kommen müssen, erscheint vor jeder weitern Behandlung des Themas ein Exkurs über einige Eigentümlichkeiten unbewussten Erlebens angezeigt. Als selbstverständlich schicken wir voraus, dass über Unbewusstes nur insofern Aussagen möglich sind, als es irgendwie bewusst werden kann.

Vor allen Dingen ist nicht alles unbewusste Erleben, über dessen allgemeinen Begriff früher Gesagtes zu vergleichen ist, von derselben Art. Man muss unterscheiden zwischen solchen Erlebnissen, die von Anfang an nicht „im Bewusstsein" sind, — und solchen, die einmal bewusstes Erleben waren, seither aber „aus dem Bewusstsein ausgetreten", d. h. unbewusst geworden sind. Die

erste Art repräsentiert das unbewusste Erleben im eigentlichen Sinn. Die andre Art, das Unbewusstgewordene, hat mit der ersten gemeinsam die Unmöglichkeit der intellektuellen Beherrschung, der Einordnung, ja bereits der Reproduktion. Das heisst: das Erleben ist eben solange unbewusst, als es nicht reproduziert und damit mit andrem Erleben verglichen und zusammengeordnet werden kann. Während aber alles Unbewusste der ersten Art im Moment des Erlebens bereits der Reproduktionsmöglichkeit entbehrt, so ist diese Möglichkeit der zweiten Gattung erst nachträglich abhanden gekommen.

Innerhalb dieser zweiten Art kann man zwei Gruppen unterscheiden. Es dürfte nicht unmöglich sein, die Verwandtschaft beider nachzuweisen und so den Unterschied im Prinzip aufzuheben; aber es dient zur bessern Verständigung und zugleich zur Abkürzung dieser propädeutischen Bemerkungen, wenn wir ihn hier bestehen lassen. Wir meinen den Unterschied zwischen absichtlich unbewusstgewordenem und unabsichtlich unbewusstgewordenem Erleben. Das letztere heisst man gewöhnlich das V e r g e s s e n e, das erstere, das mit Willen aus dem Bewusstsein verbannt erscheint, wollen wir das V e r d r ä n g t e nennen. Was vergessen ist, ist ja tatsächlich nicht verschwunden; es ist nur unbewusst geworden. Man wird freilich einwenden können, das sei eine unbeweisbare Behauptung, und wir müssen dem Einwand soweit recht geben. Wir können nur auf einige Tatsachen hin-

weisen, welche die Behauptung stützen und mindestens zur Wahrscheinlichkeit machen. Das Beweisen ist ja überhaupt in psychologischen Dingen eine schwierige Sache. Alles muss hier durch Deutung gewonnen werden. Deutung aber heisst Spekulation auf Grund von Zeichen und von e i g n e m Erleben, das, wo die Zeichen den Anlass zu bieten scheinen, aufs fremde Individuum gewissermassen übertragen wird. Die Deutungsmöglichkeit geht für jedes Individuum gerade soweit, als seine eigne Erlebensmöglichkeit geht; wir „verstehen" andre nur so weit, als wir ihnen ähnlich erleben können. Diese Erlebnismöglichkeit ist aber trotz weitgehender Gemeinsamkeiten von Individuum zu Individuum verschieden, so dass, selbst auf Grund von allgemein beobachteten Zeichen, niemals alle bei jedem Anlass in derselben Weise deuten werden. Darum ist die für die wissenschaftliche Psychologie geforderte Allgemeingültigkeit der Deutung nie im vollen Umfang der individuellen Deutungsvorstellungen zu erreichen, was wiederum die Möglichkeit der Demonstration oder des Beweises in gewisse Grenzen weist. — Wir wollen immerhin ein paar Tatsachen anführen, die geeignet sind, unsre Behauptung auch für andre zum mindesten diskutabel zu machen. Ein Teil des Vergessenen pflegt nicht dauernd vergessen zu sein, sondern gelegentlich wieder „aufzutauchen". Der Prozentsatz solchen Erlebens ist offenbar kein geringer, wenn man nicht nur dasjenige beachtet, das unter gewöhnlichen Bedingungen und „von selber"

wieder ins Bewusstsein tritt. Wir haben nämlich Mittel, uns oder Andern Vergessenes wieder lebendig zu machen. Man kann absichtlich Bedingungen des Erlebens herbeiführen, unter denen erfahrungsgemäss Vergessenes wieder erscheint. Es ist nicht möglich, diese Bedingungen hier zu analysieren. Wir erinnern nur an den gewiegten und wohlwollenden Examinator, der seinen Opfern Dinge zu entlocken weiss, die „von selber" nicht erschienen wären. Wir erinnern auch an die jedem bekannte Möglichkeit, Vergessenes selber wieder hervorzuziehen, sofern die Ueberzeugung vorhanden ist, dass überhaupt etwas vergessen sei oder vergessen sein könnte. Die psychologische Wissenschaft ist auf dem Wege, solche Methoden beständig zu verschärfen. Dies Aufsuchen des Vergessenen wird unterstützt und es werden ihm neue Möglichkeiten gewiesen durch die Erfahrung, dass unter ungewöhnlichen Bedingungen des Erlebens die Reproduktionsmöglichkeit ganz erheblich gesteigert ist. Allgemein bekannt ist diese „Hypermnesie" im Zustand der Hypnose, des Schlafes oder Halbschlafes und in verwandten Zuständen. Zwar bedeuten solche Zustände als ganze ja nicht bewusstes Erleben im Sinne des Wacherlebens; aber es besteht die Tatsache, dass das Vergessene, das im hypnoiden Zustand erinnert wird, im gleichen Zustand dem Untersuchenden direkt mitgeteilt oder von ihm aus andern Zeichen erdeutet werden kann. Wie anderseits auch für das Individuum selber gelegentlich etwas hypnoid Erinnertes ins Bewusstsein

des Wacherlebens hinüber gerettet wird. Die Gesamtheit der hier angedeuteten Erfahrungen ist geeignet, die Wahrscheinlichkeit nahezulegen, dass alles Vergessene noch als Erleben, aber eben als unbewusst gewordenes, vorhanden sei.

Was hier über das Vergessene gesagt ist, gilt in ähnlicher Weise von dem, was wir Verdrängtes genannt haben. Verdrängt heissen wir ein Erlebnis, das absichtlich aus dem Bewusstsein verbannt, also, wenn man will, absichtlich „vergessen" worden ist. Wobei die Absicht selber bewusst oder ihrerseits unbewusst sein kann; über unbewusste Absichten ist Späteres zu vergleichen. Dass es Verdrängung überhaupt gibt, dürfte nicht jedermann ohne weiteres einleuchten. Es wird am ehesten klar, wenn wir den Vorgang wenigstens schematisch darzustellen versuchen. Es gibt Erlebensmomente, die dem Individuum als solche unangenehm, ja peinlich sind. Dahin gehören z. B. diejenigen, in denen es eine von ihm selbst verurteilte oder doch in den Augen Andrer verächtliche Rolle spielt. Solche Momente möchte man ungeschehen machen. Jede Erinnerung daran bewahrt ihren peinlichen Charakter; man möchte sich der Erinnerung entziehen und verwünscht das Gedächtnis. Man will sich nicht mehr daran erinnern; das Erlebnis soll ausgetilgt sein, es gehört nicht zur Persönlichkeit. — Wenn das Individuum einem einzelnen Erlebnis so gegenübersteht, dann tut es das Gegenteil von demjenigen, der sich Mühe gibt, die Erinnerungen aufzufrischen oder

lebendig zu erhalten. Es schlägt die Erinnerungen gewissermassen tot; es vermeidet alles, was sie heraufbeschwören könnte und hält sie mit anfänglich bewusster oder stets unbewusster Absicht zurück. Wir können die Mittel solcher Unterdrückung hier nicht einzeln beschreiben. Sie stellt auf alle Fälle eine innere Handlung dar, wie wir sie noch kennen lernen werden. Gelingt sie, so verschwindet das peinliche Erlebnis aus dem Gedächtnis, d. h. aus dem Gebiete der Reproduktionsmöglichkeit unter gewöhnlichen Bedingungen. Dass es nicht überhaupt „verschwunden", sondern eben nur unbewusst geworden und als unbewusstes noch „lebendig" ist, dafür sprechen dieselben Gründe, die uns das im gewöhnlichen Sinn Vergessene als Unbewusstgewordenes betrachten liessen. Denn auch das Verdrängte kann unter geeigneten Bedingungen wieder auftauchen oder wieder ins Bewusstsein gezogen werden. Die Vorgänge dieser Art sind denen analog, die wir in Bezug auf das Vergessene angedeutet haben. Nur dass alles Verdrängte der absichtlichen Bewusstmachung grössern Widerstand entgegenzusetzen pflegt als das einfach Vergessene, weil ja das Bewusstwerden des Verdrängten gegen den — meist unbewussten — Wunsch und Willen des Individuums ist. Nicht selten gelingt aber die Verdrängung überhaupt nur unvollständig. Dann bleiben Spuren oder Reste zurück. Wir können uns mit der Schilderung ihrer möglichen Beschaffenheit nicht aufhalten und bemerken nur, dass sie die Bewusstmachung des Verdrängten verhältnismässig erleichtern,

weil wir an ihnen gewissermassen Handhaben besitzen, an denen die verdrängten Partien hervorgezogen werden können. Geradeso wie eine Erinnerung v e r g e s s e n e r Grössen eher gelingt, wenn noch Partieen des Vergessenen im Gedächtnis sind.

Auf die hier angedeutete Weise gelangen wir zu der Ansicht, dass das Vergessene und Verdrängte jedenfalls einen Bestandteil des „Unbewussten" ausmacht. Dazu kommt nun aber alles dasjenige, was von Anfang an unbewusst ist. Wir können auch davon natürlich nur sprechen, sofern es dem Individuum selber jemals bewusst wird oder von Andern bewusst erdeutet werden kann. Es gibt zwei Möglichkeiten, zur Annahme derartigen ursprünglich unbewussten Erlebens zu gelangen. Die eine Möglichkeit liegt im Individuum selber, die andre besitzt ein fremder Beobachter. Es tauchen im Individual-Erleben gelegentlich sekundäre Gebilde auf, die ganz den Charakter von Reproduktionen haben und doch nicht auf ein entsprechendes Original-Erleben zurückgeführt werden können. Es vermögen keine begleitenden Umstände reproduziert zu werden, in deren Gefüge die fraglichen Grössen hineinpassten. Ein einfaches Beispiel wird die Sache am besten erläutern. Es geht mir ein Wort im Kopf herum, ja ich sehe es deutlich gedruckt vor mir, so deutlich, dass ich an eine blosse Phantasie nicht glaube, sondern der Ueberzeugung bin, ich müsse es so irgendwo gelesen haben. Und doch kann ich es in keinen Zusammenhang bringen, d. h. es ist mir nicht möglich,

begleitende oder kausal damit verknüpfte andre Erlebnisse zu reproduzieren. Da fällt mein Blick auf ein neben mir liegendes Zeitungsblatt, und siehe da, das Wort steht genau so, wie ich es mir vorgestellt, in einer Anzeige des Blattes. Diese Entdeckung bestätigt zunächst, dass ich nicht phantasiert, sondern im eigentlichen Sinne reproduziert habe. Denn ich werde mich nicht der Ueberzeugung entziehen können, dass ich das Wort bereits vorher gesehen hatte. Und zwar kurz vorher, denn ich hatte das Blatt soeben beiseite gelegt. Wie ist nun das ganze zugegangen? Ich kann mir kaum denken, dass mir das Wort einmal bewusst gewesen sei und dass ich es in der kurzen Zeit völlig vergessen oder verdrängt habe. So gelange ich zur Annahme, dass ich es unbewusst gelesen habe, dass es sich um ein noch-nie-bewusstes Erleben handle. Auf diesem oder ähnlichem Wege kann der Begriff des ursprünglich-unbewussten Erlebens entstehen. Wir verstehen darunter immer ein Erleben, aber ein mindestens im Moment unreproduziertes und deshalb unkontrollierbares, das wegen seiner augenblicklichen Reproduktionslosigkeit mit anderm unter sich verknüpftem d. h. bewusstem Erleben nicht in Beziehung gesetzt wird. Zwischen derartigem Erleben und dem ursprünglich bewussten, aber später vergessenen oder verdrängten Erleben besteht durchaus keine unüberbrückbare Kluft. Der ganze Unterschied ist der, dass das ursprünglich unbewusste Erleben bereits vom ersten Augenblick an nicht in vergleichende Beziehung oder überhaupt in

reflexionsmässige Verbindung mit bewusstem Erleben tritt, weil es eben vom ersten Augenblick an nicht reproduktionsfähig ist, oder besser: nicht reproduziert wird. Während das ursprünglich bewusste (im Moment reproduzierte und verknüpfbare) Erleben erst später, als vergessenes oder verdrängtes, auf dieselbe Stufe tritt, auf der das ursprünglich unbewusste vom ersten Anfang an steht. Es ist dann auch nicht mehr als Reproduktion vorhanden und deshalb nicht mit bewusstem Erleben verknüpfbar.

Alles bewusste Erleben unterscheidet sich vom unbewussten dadurch, dass es im Moment mit anderm vergleichbar und somit der Reflexion zugänglich ist. Oder dadurch, dass es sofort r e p r o d u z i e r t wird. Beides kommt auf dasselbe heraus; denn Vergleichung und Verknüpfung ist nur möglich zwischen reproduziertem und reproduziertem Erleben, wie wir früher dargetan haben. Dieser Zusammenhang gilt gleicherweise für alle Arten des Erlebens, für primäres und sekundäres, theoretisches und praktisches. Auch sekundäre Grössen können ihrerseits reproduziert werden und sind erst als reproduzierte mit ihresgleichen verknüpfbar. Und sollen G e f ü h l e verglichen und reflexionsmässig verknüpft werden, so müssen sie ebenfalls zunächst in sekundärer Form produziert, d. h. reproduziert werden. Es sind dann freilich keine Gefühle mehr — nur Theoretisches kann theoretisch verbunden werden —, sondern V o r s t e l l u n g e n von Gefühlen, die allerdings in ihrem Gefühlston an das

originale Gefühl anzuklingen pflegen. Wir können im übrigen hier das komplizierte Phänomen der Gefühlsreproduktion nicht ausführlich betrachten; einiges ist bei der Besprechung der Absichtsgefühle darüber gesagt worden. Jedenfalls also ist alles Erleben von der bewussten Art, sei es im übrigen primär oder sekundär, theoretisch oder praktisch, bereits unmittelbar oder im Moment auch als Reproduktion vorhanden. Dem ursprünglich unbewussten Erleben fehlt diese Eigentümlichkeit. Allein gerade an dieser Gegenüberstellung leuchtet ein, dass die Grenze fliessend ist. Denn „unmittelbar" und „im Moment" sind dehnbare Begriffe. Die „Unmittelbarkeit" ist als solche nie bestimmt zu konstatieren. Wenn ein Erleben g a n z k u r z nachher reproduziert und mit anderm verknüpft wird, wie soll man entscheiden, ob es noch näher am Ereignis schon einmal bewusst und in der ganz kurzen Zwischenzeit bereits wieder vergessen war, jetzt also w i e d e r bewusst wird, — oder ob es ursprünglich unbewusst war und erst jetzt bewusst wird? Eben in der Tatsache, dass auch ursprünglich unbewusstes Erleben später doch noch reproduziert werden und so „ins Bewusstsein treten" kann — und nur wenn das der Fall ist, können wir überhaupt davon sprechen — liegt auch seine Verwandtschaft mit dem ursprünglich Bewussten, aber seither Entschwundenen. So dass man sagen könnte: A l l e s Erleben ist ursprünglich unbewusst; aber ein Teil wird gleich, ein Teil erst später reproduziert. So wenig wie nun zwischen „gleich" und „später" eine Kluft

besteht, so wenig besteht sie zwischen beiden Arten des Erlebens, dem bewussten oder bewusst gewesenen und dem unbewussten. W a r u m nun einiges Erleben gleich, andres erst später bewusst wird, das wäre eine Frage für sich. Man könnte bei einer Untersuchung darüber ausgehen von den Gründen des Vergessens und Verdrängens, soweit sie uns bekannt sind. Dann könnte man vielleicht das Nicht-augenblicklich-bewusst-werden gewisser Erlebnisse dadurch erklären, dass solche Gründe bereits im Moment des Erlebnisses vorhanden sind und seinen „Eintritt ins Bewusstsein", d. h. seine sofortige Reproduktion und Assimilation mit anderm Erleben verhindern. Oder man könnte umgekehrt ausgehen von den Bedingungen oder Gründen des Wiederbewusstwerdens von vergessenem oder verdrängtem Material; dann könnte man das s o f o r t i g e Bewusstwerden desjenigen Erlebens, das wir eben bewusst nennen, vielleicht erklären durch das Vorhandensein solcher Bedingungen gleich im Momente des Erlebens, während sie ein andermal fehlen. Im ersten Fall würde man alles Erleben als „eigentlich" bewusst ansehen und hätte die Tatsache zu erklären, dass einiges davon schon im Keime unbewusst wird. Im zweiten Fall ginge man umgekehrt von der Annahme aus, dass alles Erleben „eigentlich" unbewusst sei, — und man würde zu erklären suchen, dass ein Teil davon schon gleich „ins Bewusstsein" tritt. Hier wollen wir diese Möglichkeiten nur andeuten, ohne sie weiter zu verfolgen.

Bisher war von dem einen Weg die Rede, auf dem

wir zur Annahme eines ursprünglich unbewussten Erlebens gelangen können. Er geht von nachträglicher Reproduktion des Erlebens aus, rechnet also mit Erleben, das dem Individuum selber bewusst wird und das als ursprüngliches der Vergangenheit angehört. Der andre Weg gestattet nicht nur vergangenes, sondern auch gegenwärtiges unbewusstes Erleben zu konstatieren, wenn man von Konstatieren in diesem Zusammenhang überhaupt sprechen darf. Wir meinen die Eruierung unbewussten Individualerlebens nicht durch das Individuum selber, sondern durch einen fremden Beobachter. Wobei es freilich wertvoll ist, wenn das gefundene Unbewusste vom Individuum nachträglich „bestätigt" d. h. auch ihm bewusst wird oder bewusst gemacht werden kann. Wir gehen wieder von einem Beispiel aus, das wir der Kürze halber so einfach als möglich wählen. Ich kannte einen jungen Mann, der die Gewohnheit hatte, jedes brennende Streichholz nach einiger Zeit am bereits verkohlten Kopfende zu fassen, so dass auch das andre Ende vollkommen verbrennen konnte. Einmal machte ich ihn darauf aufmerksam und nannte die Gewohnheit einen Zwang, der auf ihm liege. Er lachte und meinte: „Oh nein, das macht mir nur Vergnügen; ich kann es ebensogut lassen". Wir gingen darauf eine Wette ein; er verpflichtete sich, binnen 24 Stunden kein Streichholz auf diese Weise zu verbrennen. Es war noch keine Stunde vergangen, da bot er mir ein brennendes Streichholz für meine Zigarre, drehte es darauf um und liess es „in Gedanken" voll-

ständig verkohlen. Ich wartete noch eine Weile, dann machte ich ihn auf den Verlust der Wette aufmerksam. Er wollte erst nicht begreifen; aber das verkohlte Streichholz lag da, und dann kam ihm auch die Erinnerung. — Das Beispiel ist wohl geeignet, den zweiten Weg der Konstatierung ursprünglich unbewussten Erlebens zu illustrieren. Wir wollen allgemein den Handelnden mit H, den Beobachter mit B bezeichnen. B bemerkt die Zeichen, das Aeussere der Handlung vom ersten Moment der Ausführungsbewegungen an. Er deutet daraus auf die Handlung selber, d. h. auf einen individualpsychischen Vorgang des H. Allein andre Zeichen lassen zugleich erkennen, dass dem H die Ausführungsbewegungen samt dem Resultat nicht zum Bewusstsein kommen, dass er „nicht darum weiss". Wüsste er darum, so würde er mit Rücksicht auf die Wette und auf den Ehrenpunkt — er behält sehr gerne Recht — die Handlung unterbrechen; er brauchte wohl auch nachher auf das Resultat nicht besonders aufmerksam gemacht zu werden. Es ist also wohl berechtigt, wenn B die Ausführungsbewegungen und das Resultat als ursprünglich unbewusstes Erleben des H betrachtet. Dass sie sein Erleben sind, kann kaum bezweifelt werden angesichts der Tatsache, dass e r der Ausführende ist und dass er ausserdem während des Vorgangs den Blick auf das brennende Streichholz gerichtet hat. — Dies ist ein Spezialfall des allgemeinen Weges, auf welchem ein fremder Beobachter zur Konstatierung unbewussten Erlebens gelangt. Eine Kontrolle liegt zum

Ueberfluss darin, dass für H, nachdem er auf das Resultat aufmerksam gemacht ist, das Erlebnis bewusst wird, — dass er also den Erlebenscharakter des ganzen bestätigt. — Steht nun einmal die Ausführungsbewegung als unbewusstes Erleben des H fest, so ist es nicht abzuweisen, dass auch auf eine der Ausführung entsprechende A b s i c h t zurückgeschlossen wird. Das ganze Verbrennen des Streichholzes trägt so sehr den Charakter einer Handlung, dass kein Beobachter glauben wird, die Ausführung sei nicht die Ausführung einer A b s i c h t, um so mehr, als frühere ganz analoge Ausführungen offenbar „aus Absicht" geschehen waren, „zum Vergnügen", wie H selbst sagte. Aus den Umständen geht aber hervor, dass auch die Absicht nicht bewusst gewesen ist; denn sonst wäre sie von H angesichts der Wette bekämpft, und damit wäre die Ausführung verhindert worden. So kann B nicht nur gegenwärtiges Unbewusstes des H erdeuten, sondern auch vergangenes. Und H wird, wenn ihm einmal die Ausführung nachträglich zum Bewusstsein gekommen ist, auch seinerseits nicht umhin können, die — unbewusste — Absicht zuzugeben, selbst wenn sie ihm nicht ihrerseits nachträglich bewusst werden sollte. In der Ausführung „verrät" sich eben die Absicht. Das gilt auch für solche Fälle, bei denen Ausführung und Resultat sofort zum Bewusstsein kommen, während die Absicht ursprünglich unbewusst war. Jemand ertappte sich einmal darüber, dass er mit der linken Hand die rechte Handfläche rieb, wie um etwas Schmutziges oder

Klebriges wegzuwischen. Er war zunächst von der vermeintlichen Sinnlosigkeit dieser Bewegung überrascht, denn die Hand war sauber; dann aber wurde die ursprünglich unbewusste Absicht und damit der „Sinn" der Handlung bewusst: Er hatte unmittelbar vorher, am Schluss einer Sitzung, einem Mitgliede des Kollegiums die Hand reichen müssen, das er innerlich als einen „schmierigen Menschen" zu bezeichnen pflegte.

Wenn man überhaupt die eignen und fremden Bewegungen sorgfältig beobachtet und zu „verstehen" trachtet, so wird man mit Erstaunen gewahr, in wie vielen Fällen sie nachweislich unbewussten Absichten entsprechen. Man könnte wohl aus der Menge solcher Erfahrungen dazu kommen, überhaupt hinter jeder Bewegung, ja allgemeiner: hinter jeder Veränderung des Leibes analoge psychische Prämissen zu vermuten, selbst dann, wenn diese Prämissen weder als bewusste noch als unbewusste mit einiger Sicherheit nachgewiesen werden können. Dies ist der Weg, der viele zur Annahme einer Art von ursprünglich unbewusstem Erleben führt, das sich von dem bis jetzt besprochenen dadurch abhebt, dass es niemals bewusst wird. So kann man hinter reflexmässigen und „instinktiven" Bewegungen eine entsprechende unbewusste Absicht vermuten. Insbesondere im Hinblick auf ihre „Zweckmässigkeit". Aehnlich verhält es sich mit denjenigen Bewegungen, die zur „Gewohnheit" und so den Reflexbewegungen konform geworden sind, ohne von Anfang an Reflexbewegungen

gewesen zu sein. Wie ein Mensch die Beine, den Rumpf und die Arme beim gewöhnlichen Gehen bewegt, das entspricht einer lange geübten Gewohnheit. Eine im Moment bewusste Absicht, gerade so und nicht anders zu gehen, steckt offenbar in den wenigsten Fällen dahinter. Und doch taxieren viele von uns die Menschen mit nach ihrem Gang, d. h. wir vermuten eine (unbewusste) Absicht und damit eine gewisse Art des Fühlens. Dabei lässt sich nur in seltenen Fällen n a c h w e i s e n, dass die Absicht einmal bewusst gewesen ist, ja dass überhaupt eine Absicht dahinter steht. — Man könnte im Aufspüren ursprünglich unbewussten Erlebens, besonders unbewusster Absichten, noch weiter gehen. Man könnte auch dort psychische Hintergründe und Prämissen vermuten, wo es sich gar nicht mehr um Kontraktion „willkürlicher" Muskeln, also um Bewegung in diesem eigentlichen Sinne handelt, sondern um andersartige Veränderungen des Organismus, zum Beispiel um Kontraktion sogenannter „unwillkürlicher" Muskeln. Wir bezeichnen als willkürliche Muskeln diejenigen, deren Bewegungen nachweislich oftmals Ausführungsbewegungen einer bewussten Absicht sind, — als unwillkürliche diejenigen, deren Bewegungen nach allgemeiner Erfahrung nicht in der Konsequenz bewusster Absicht liegen. — Es ist hier nicht möglich, die Gründe anzugeben, die zur Vermutung führen, dass auch hinter den Kontraktionen unwillkürlicher Muskeln Absichten — unbewusste natürlich und niemals bewusst werdende — stecken. Wir wollen

auch nicht beweisen, wo nichts zu beweisen ist. Wir machen nur auf die Möglichkeit des Begriffs eines Unbewussten aufmerksam, das jenseits jeder Bewusstseinsmöglichkeit — nach unsrer Erfahrung wenigstens — liegt. Unter diesen Begriff fallen auch die von vielen vermuteten psychischen Prämissen derjenigen Körperveränderungen, die objektiv überhaupt nicht als Muskelkontraktion, sondern z. B. als Drüsensekretion oder chemische Umwandlung der Bausteine des Organismus erscheinen. Es verhält sich mit der Annahme solchen unbewussten Erlebens wie mit der Deutung überhaupt: Es bleibt dem Individuum überlassen, wie weit es darin gehen will; absolute Grenzen sind nicht zu ziehen.

Damit schliessen wir diesen Exkurs über das „Unbewusste", dessen Unvollständigkeit und Skizzenhaftigkeit uns wohl bewusst ist, der aber zum Verständnis des Folgenden ausreichen dürfte. Wir kehren zu den „uneigentlichen" Handlungen zurück, zu denen wir zunächst die F e h l h a n d l u n g e n gezählt haben. Wir sprachen dort zuletzt von Fehlleistungen, die dem Mitwirken einer unbewussten Absicht zu verdanken sind. Solche Fehlhandlungen überraschen besonders dann, wenn die unbewusste Absicht der bewussten direkt entgegenarbeitet und sie unter Umständen sogar völlig überwindet. Herr X hat sich vorgenommen, gegen einen notorisch langweiligen Besucher, der immer noch eine Viertelstunde an der Türe stehen bleibt, diesmal besonders höflich und geduldig zu sein. Er gibt sich auch wirklich Mühe und geht immer

wieder auf die Reden des andern ein. Allein mitten im Gespräch greift seine Hand „mechanisch" nach der Türklinke. Die unbewusste Absicht demonstriert sich durch ihren Sieg.

Alle Fehlhandlungen, deren Misslingen nicht an „äusserer" Unmöglichkeit der Ausführung liegt, sind, wie man leicht einsehen kann, im Grunde durchaus normale Handlungen. Sie sind nur kompliziert und hie und da nicht in allen ihren Phasen bewusst. Es sind nur scheinbar unvollkommene oder uneigentliche Handlungen, und sie ordnen sich bei genauerer Analyse völlig der Charakteristik ein, die wir von der eigentlichen Handlung entworfen haben. Wenigstens dann, wenn Ausführung und Resultat der primären, gegenständlichen Welt angehörte. — Von unvollkommener Handlung könnte man aber dort sprechen, wo einem im übrigen der Handlung ähnlichen Vorgang eine der charakteristischen Hauptphasen fehlte. Zum Beispiel das R e s u l t a t, im Sinne einer veränderten primären Wirklichkeit. Allein so etwas kommt nicht vor, sofern wenigstens die vorausgehende Phase, die Ausführungsbewegung, vorhanden ist. Denn diese Ausführung gehört als Bewegungsvorgang ins Gebiet der primär konstatierbaren Wirklichkeit und steht darum in der Naturkausalität drin: sie hat unter allen Umständen ihre „natürlichen" Folgen. Irgend ein Resultat bleibt niemals aus. Die Handlung kann eine Fehlhandlung, aber keine unvollkommene sein.

Anders verhält es sich, wenn schon die A u s f ü h -

rungsbewegungen fehlen. Dann bleibt die Handlung tatsächlich unvollkommen. Wir kommen auf diesen Fall noch zurück und wenden uns zunächst zu solchen Vorgängen, denen, wie es scheint, die Absicht oder doch der „Wille" fehlt, während alle andern für die Handlung charakteristischen Phasen vorhanden sind. Das wären die absichtslosen Handlungen, die oft als unwillkürliche bezeichnet werden. Wir kommen damit auf eine frühere Erörterung zurück. Es fragt sich nur, ob solche Handlungen tatsächlich vorkommen, d. h. ob es Ausführungs-Bewegungen gibt, die im Zusammenhang mit einem Ausgangserleben stehen, ohne dass eine volle Absicht dazwischen vorhanden gewesen wäre. Wenn man die Rolle der unbewussten Absichten kennt, so hat man Anhaltspunkte, diese Frage zu verneinen und stets unbewusste Absichten anzunehmen, wo im angedeuteten Zusammenhang eine bewusste Absicht sich nicht nachweisen lässt. In der Tat gelingt es in sehr vielen Fällen, die unbewussten Absichten nachträglich zu entdecken, d. h. sie bewusst zu machen. So dass sich die „unwillkürliche" oder scheinbar absichtslose Handlung als eine Handlung mit unbewusster Absicht herausstellt. Wir können im übrigen auf das verweisen, was wir im Exkurs über das Unbewusste gesagt haben.

Aehnlich wie mit den „absichtslosen" Handlungen verhält es sich mit denjenigen Vorgängen, die im übrigen der normalen Handlung völlig gleichen, denen aber ein entsprechendes Ausgangserleben zu fehlen

scheint. Wir haben zunächst Grund zu der Annahme, dass es sich auch hier in sehr vielen Fällen um s c h e i n b a r e s Fehlen handle. Wenn jemand auf die Frage, warum er das und das getan habe, antwortet, dass es o h n e A n l a s s geschehen sei, so glauben wir ihm schwerlich. Wir nehmen an, er sage die Wahrheit nicht, oder der Anlass, das Ausgangserleben, sei ihm nicht bewusst. Es gelingt auch oft genug, das veranlassende Erleben nachträglich aufzudecken. — Auch denjenigen „unvollkommenen" Handlungen gegenüber ist nichts Neues zu sagen, bei denen Absicht und Ausgangserleben zugleich nicht als bewusste nachzuweisen sind.

Hier kehren wir zu den für uns wichtigen Fällen des Handelns zurück, die deswegen als uneigentliches Handeln gelten könnten, weil ihnen die Ausführungsbewegung und damit natürlich auch das Resultat zu fehlen scheint. Es gibt Handlungen, deren Absicht aus irgendwelchen Gründen nicht ausgeführt werden kann. Vielleicht weil äussere Hindernisse im Wege stehen, oder weil die Absicht von einer Hemmung durchkreuzt wird. Ist die äussere oder innere Hemmung vollständig, so findet die Ausführung tatsächlich nicht statt. Die Handlung bleibt unvollständig. Häufig aber setzt sich die Absicht trotz der Hemmung in irgend einer Weise doch durch, immerhin — wegen der Hemmung — so, dass die zustandekommende Bewegung der eigentlich gewollten nur mehr oder weniger, manchmal nur sehr unvollkommen gleicht. Dann haben wir eine E r s a t z - A u s f ü h r u n g, ein

Surrogat gewissermassen; das Ganze nennen wir eine Ersatzhandlung. Solche Vorgänge sind nicht selten zu beobachten. Wer hätte nicht schon selber wenigstens die Fäuste geballt, wenn moralische oder andre Hemmungen ihm das Zuschlagen verboten. Und wenn ein zorniger Junge seine lateinische Grammatik zur Erde schleudert, so kann das eine Ersatzhandlung sein, die „eigentlich" gegen den Lehrer oder die Schule überhaupt gerichtet ist. Solche Ersatzausführungen liegen aber ja durchaus in der Richtung der eigentlichen Absicht. Sie dienen zur Lösung der Spannung; wenn auch diese Lösung nicht völlig adäquat ist, so bedeuten sie doch ein „Abreagieren". Man kann auch sagen, es sei an Stelle der nicht zu Ende geführten ursprünglichen Handlung eine andre getreten, die für sich eine vollkommene, eigentliche Handlung bedeutet. Sie ist im Motiv mit der ersten durchaus verwandt, und die Absicht der ersten Handlung findet in der zweiten ihre Ersatz-Erledigung. Zu dieser Art von Handlungen gehören auch diejenigen, die man wohl s y m b o l i s c h e Handlungen nennt. Wenn man nicht überhaupt alle derartigen Vorgänge Symbolhandlungen nennen will. Jedenfalls charakterisieren sich auch die Symbolhandlungen als Ersatzhandlungen, die in der Motivrichtung einer „eigentlich" gemeinten, aber nicht ausgeführten oder nicht auszuführenden Handlung liegen. Die Beziehung zur eigentlichen Absicht braucht dabei dem Handelnden nicht bewusst zu sein. Das Beispiel vom Abreiben der Hand

stellt eine solche Symbolhandlung dar. — Insofern die Symbolhandlung dem Beobachter die eigentliche Absicht zu verraten vermag, kann sie zugleich Symptomhandlung sein. So kann das vorzeitige Oeffnen der Türe in einem unsrer frühern Beispiele für den Besucher symptomatischen Charakter haben, — wenn er nämlich die „Bedeutung" merkt, das Symptom also zu deuten vermag.

In andern Fällen der Unmöglichkeit einer eigentlich beabsichtigten Ausführung bricht aber, wie wir gesagt haben, die Handlung tatsächlich ab. Das heisst: es kommt augenscheinlich keine Ausführungsbewegung zustande. Und doch treten wohl auch dann gewisse Erscheinungen ein, die man wenigstens als Ersatz-Veränderungen des Organismus auffassen könnte. Wir meinen Vorgänge wie Herzklopfen, vermehrte Schweissabsonderung, Verdauungsanomalien u. s. w. Man braucht nicht bis zu den sogenannten Hysterischen zu gehen, um derartiges zu beobachten. Und anderseits ist es, wie wir gesehen haben, nicht unmöglich, auch diese „physiologischen" Erscheinungen als „äussere" Seiten „innerer" Vorgänge aufzufassen, die man wegen ihrer totalen oder partiellen Bewusstseinsunfähigkeit als „psychoide" Vorgänge bezeichnen könnte. — Gleichgültig aber, ob die verunmöglichte Ausführung der eigentlichen Absicht einem „physiologischen" oder einem „eigentlichen" Ersatzvorgang von der beschriebenen Art rufe oder nicht: jedenfalls können im Moment des Stillstandes der ursprünglich begonnenen Handlung zwei Möglichkeiten

eintreten. Entweder glaubt das Individuum an die Unmöglichkeit der Ausführung für alle Zeiten, — oder es glaubt nicht daran. Im letztern Falle wird die Ausführung, die durch Unvermögen oder Gegenabsicht für den Moment verhindert oder unterbrochen ist, nur aufgeschoben und so in einen Vorsatz für später umgewandelt.

Im ersten Fall wird die Absicht entweder — falls die dauernde Unmöglichkeit der Ausführung einer konstant bleibenden Gegenabsicht entspricht — als nichtseinsollend betrachtet und darum ständig unterdrückt oder gar zu verdrängen gesucht. Oder — falls die Unmöglichkeit in „äussern" Umständen begründet liegt — die Absicht wird als Absicht aufgegeben, und es bleibt, da Verdrängung nicht unternommen wird, davon lediglich der Wunsch oder noch genauer: die Zielphantasie eben als blosse „schöne Phantasie", ohne das Charakteristikum der hinzugedachten Realisierungsmöglichkeit. Diese Phantasie aber unterscheidet sich von der ursprünglichen Zielphantasie dadurch, dass sie nicht mehr einen Durchgangspunkt, sondern einen Endpunkt des Prozesses bedeutet.

Die Bildung des Vorsatzes, die Bekämpfung und vielleicht Verdrängung der ursprünglichen Absicht mit dem darin enthaltenen Wunsche, endlich die Bildung der Endphantasie oder die Reduktion der Absicht auf diese „schöne Phantasie": alle diese Vorgänge können als Ersatz für die verunmöglichte Ausführung angesehen

werden. Die einmal vorhandene Absicht verschwindet nicht spurlos; wenn die Ausführung nicht möglich ist, so tritt ein Ersatzvorgang ein, in welchem die Absicht unter irgend einer Form erhalten bleibt. Die zuletzt genannten Ersatzvorgänge können dabei neben die früher beschriebenen Ersatzbewegungen(-veränderungen) treten. Von hier aus gelangen wir zum Begriff einer besonders charakterisierten Gattung des Handelns. Wir wollen sie — in Ermangelung eines bezeichnenderen Ausdrucks — innere Handlung nennen. Ein allgemeines Beispiel mag zunächst illustrieren, was damit gemeint ist: Wenn wir vor einer Tatsache stehen, die wir nicht begreifen, weil wir sie nirgends unterzubringen wissen, dann suchen wir nach einer Erklärung, d. h. wir trachten danach, sie in ein Gesetz einzuordnen oder mit andern Tatsachen zusammen unter einen Begriff zu fassen. Wird das Vorhaben ausgeführt, so ist dieser Vorgang ein Analogon zur „gewöhnlichen" Handlung. Wir können darin genau dieselben Phasen unterscheiden wie dort; die Handlung braucht auch keine „unvollkommene" zu sein. Das Ausgangserleben ist das Nichtverstehen der Tatsache oder eigentlich die negativ bewertete Isoliertheit dieser Tatsache. Daran schliesst sich der Wunsch nach Einreihung, nach Verständnis, der sich zur Absicht ergänzt durch das Hinzukommen des Ausführungswillens. Dabei können Ziel- und Ausführungsphantasie, wie beim gewöhnlichen Handeln, nach ihrer theoretischen Seite hin mehr oder weniger bestimmt sein. Der Versuch der Ein-

ordnung selber bedeutet die — mehr oder weniger zweckmässige — Ausführung, und das Resultat der gelungenen Handlung ist die Erklärung der Tatsache, besser: die Tatsache als erklärte. Die praktische Seite jeder dieser Phasen ist völlig analog derjenigen der Etappen des gewöhnlichen Handelns. Es ist derselbe Wechsel und dasselbe Spiel der positiven und negativen Gefühle. Nur dass diese Gefühle entsprechend der veränderten theoretischen Bedeutung ihrer Begleiter eine andre Modifikation zeigen. Da keine Muskelkontraktionen und überhaupt keine Mittelbewegungen vorkommen, sind die Ausführungsgefühle natürlich auch keine Bewegungsgefühle. Und die der Ausführung vorangehende Spannung ist keine muskuläre Spannung, sondern ein analoges Erleben, das auf die für „innere" Handlungen charakteristische Ausführungsart hinweist. Auch was wir bei der Analyse der gewöhnlichen Handlung über Gefahren, Hemmungen, Konflikte, Kämpfe u. s. w. gesagt haben, könnten wir für die innere Handlung mit geringer Abänderung wiederholen. Wir halten uns damit nicht auf. Wohl aber müssen wir diejenigen Eigentümlichkeiten noch etwas näher ansehen, die von denen der gewöhnlichen Handlung in charakteristischer Weise verschieden sind.

Es ist für diese „gewöhnliche" Handlung charakteristisch, dass Ausgangserleben und Resultat nach ihrer theoretischen Seite primär-sinnliche Grössen sind, also dem primären Erkennen oder der primären Welt des

handelnden Individuums angehören. Sie sind darum gelegentlich auch „objektive" Erkenntnisgrössen, d. h. sie sind auch der primär-sinnlichen Erfahrung Andrer in ähnlicher Weise zugänglich. Dies allerdings nur dann, wenn sie „Dinge" sind, die nicht dem Leibe des Handelnden angehören; denn nur in diesem Falle deckt sich das theoretische Erleben des Individuums einigermassen mit dem, was Andre von Anlass und Ausgang wahrzunehmen vermögen. Wir könnten die gewöhnliche Handlung immerhin mit Rücksicht auf diese Möglichkeit auch äussere Handlung nennen. Man darf nur nie vergessen, dass sie als ganze, auch im Ausgangs- und Enderleben und auch nach ihren theoretischen Komponenten, durchaus einen „subjektiven" d. h. individuell-psychischen Vorgang bedeutet. Die primäre Natur des Ausgangs- und des Enderlebens zusammen mit der sekundären Art der Absichtsvorstellung bedingt innerhalb der äussern Handlung einen doppelten Uebergang des Erlebens. Einen Uebergang zuerst vom Primären ins Sekundäre und dann wieder vom Sekundären zum Primären. Der letztere Uebergang findet aber nicht erst mit dem Eintreten des Resultates statt, sondern schon mit dem Einsetzen der Ausführungsbewegung. Gerade diese Art der Ausführung, die primär-sinnliche Bewegung, ist charakteristisch für die äussere Handlung. Das Ziel, die veränderte primäre Wirklichkeit, ist nicht anders zu erreichen als durch das Mittel der Bewegung. Die Bewegungs-Natur der Ausführung ist gegeben mit dem primären Charakter des

Ausgangs- und des Enderlebens. Die Realisierung der Zielphantasie bedeutet ein Umsetzen ihres theoretischen Gehalts ins Primär-Sinnliche; diese Realisierung geht über das Medium der Leibes-Bewegung.

Anders liegen die Verhältnisse bei der innern Handlung. Sie geht nicht auf Umgestaltung primär-theoretischer Wirklichkeit aus, sondern auf Umgestaltung sekundärer Grössen. Ihr Resultat ist nach seiner theoretischen Seite für das Individuum stets ein sekundäres, unsinnliches Erleben. Eine Sekundärvorstellung oder ein Begriff oder ein Urteil oder ein Gesetz oder eine Komplikation aus derartigen Grössen. So ist auch in unserm Beispiel das Resultat die Erklärung der fraglichen Tatsache, also eine Zusammenordnung, d. h. ein mit Bezug auf die Tatsache hergestelltes oder erweitertes oder angewendetes Gesetz. Die Handlung ändert nichts an der primären Tatsache als solcher. Trotz aller Erklärungen bleibt die Welt der primären Wirklichkeit genau so wie sie war; nur die „Ansicht" davon, d. h. die sekundäre Zusammenordnung, wird anders, wenn sie nicht überhaupt erst geschaffen wird. — Wie das Resultat, so ist aber auch das Ausgangserleben der innern Handlung — immer nach der theoretischen Seite — sekundärer Natur. Ausgangserleben und Resultat gehören ja insofern zusammen, als das letztere die wunschgemässe Korrektur des erstern bedeutet. So war auch in unserm Beispiel das Ausgangserleben der Handlung nicht etwa die unerklärte primäre Tatsache als solche, sondern das

Nichterklärtsein der Tatsache, ihre Beziehungslosigkeit, also durchaus eine sekundäre Grösse, ein Reflexions-Erleben. Denn wenn auch die Beziehungslosigkeit selber weder einen Begriff noch ein Gesetz darstellt, so bedeutet sie doch eine (unerfüllte) Möglichkeit von Begriffen und Gesetzen, ein Schwanken des Vergleichens, bezogen nicht auf die primäre Tatsache, sondern auf die entsprechende Sekundärvorstellung; denn nur Sekundäres lässt sich überhaupt vergleichen.

Die sekundäre Natur des Anfangs- und des Endstadiums bringt es mit sich, dass jener für die äussere Handlung charakteristische doppelte Uebergang in der innern Handlung fehlt. Sie bewegt sich ganz auf sekundärem Gebiet, da die Zielvorstellung schon als Phantasie selbstverständlich eine Sekundärvorstellung ist. Und doch ist auch hier ein analoger doppelter Uebergang vorhanden. Wenn nämlich das Resultat sekundärer Art ist und die Zielphantasie die (sekundäre) Vorstellung des Resultates enthält, so ist die Zielvorstellung die (sekundäre) Vorstellung einer sekundären Grösse. Sie steht also nicht auf derselben Stufe sekundären Erlebens wie das Resultat und das Ausgangserleben. Sie stellt vielmehr die vorschauende „Reproduktion" des Resultates dar. Wir haben ein Recht, sie Reproduktion zu nennen, weil sie ja — wie jede Phantasievorstellung — gebildet sein muss aus reproduzierten Elementen früherer Erfahrung, und zwar hier sekundärer Erfahrung. Wir haben schon früher auf derartige Reproduktionen sekun-

därer Grössen hingewiesen. Man könnte sie in Anbetracht ihres Verhältnisses zu den bereits sekundären „Originalen" auch tertiär-theoretische Gebilde nennen. Jedenfalls verhalten sie sich zu den in ihnen reproduzierten sekundären Grössen wie diese zu den entsprechenden Primärvorstellungen. — Auch die innere Handlung zeigt somit im Verlauf ihrer Sukzession einen Uebergang, einmal vom sekundären Ausgangserleben zur „tertiären" Zielphantasie, und dann von dieser wieder zum sekundären End-Erleben. So müssen wir den Verlauf präzisieren, den wir vorhin als im ganzen auf sekundärem Boden sich bewegend bezeichnet haben.

Trotz der sekundären Natur des Resultates bedeutet aber auch die innere Handlung in ihrer Ausführungs-Phase eine Realisierung. Denn nicht nur Primäres kann „real" sein. Das Charakteristikum des Theoretisch-Realen ist ja doch die Ueberzeugung des Individuums von seiner nicht-phantasiemässigen, sondern „wirklichen" Natur, und diese Ueberzeugung gründet sich auf die Erfahrung der Konstanz unter gleichen Bedingungen. Wir werden noch Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen. Der Phantasie-Charakter der Zielvorstellung ist dem Handelnden bekannt, in der innern wie in der äussern Handlung. Er sucht ja gerade die Realisierung dieser Phantasie, d. h. dasjenige Erleben, das der Phantasie dem ganzen theoretischen Gehalt nach entspricht, aber dazu dem Kriterium der theoretischen Wahrheit genügt. Dies gesuchte Erleben ist nun im Falle der

äussern Handlung allerdings ein primäres, und darum heisst hier Realisierung so viel wie Umsetzung ins (konstante) Primäre. Es ist aber im Fall der innern Handlung ein sekundäres; darum bedeutet hier Realisierung eine Umsetzung der (tertiären) Phantasie in (konstantes) Sekundäres.

Die Frage ist nur noch, wie diese Realisierung vor sich gehe, d. h. wie die Ausführung der innern Handlung beschaffen sei. Bewegung im Sinne eines primären Bewegungserlebens kann sie nicht sein. Denn die Bewegungsnatur der Ausführung innerhalb der äussern Handlung hängt mit der primären Natur des gewünschten Resultates zusammen und wird nur durch sie notwendig. Da die Ausführung der innern Handlung nicht Umgestaltung primärer Wirklichkeit bedeutet, so kann sie nicht in primärer Bewegung bestehen. Worin besteht sie denn aber sonst? Offenbar in einer „Bewegung" sekundärer Elemente. Wenn — um bei unserm Beispiel zu bleiben — eine Tatsache erklärt werden soll, so ist es nötig, dass andre, ähnliche Tatsachen reproduziert, mit der neuen verglichen, wieder beiseite geschoben oder zusammengestellt werden, solange, bis die zu erklärende Tatsache mit andern zusammen ein konstantes Gefüge bildet. Die „Mittel" der innern Handlung sind unter allen Umständen Reproduktion und Vergleichung, Trennung und Zusammenfassung, lauter sekundäre Vorgänge, die wir sehr wohl als (sekundäre) Bewegungen bezeichnen können. Natürlich ist es oft nötig, dass die Ausführung

sich zu ausgedehnten Mittel-Handlungen erweitert. Diese Mittelhandlungen können teilweise Primärhandlungen sein — z. B. mikroskopische Untersuchung zum Zwecke der Erklärung —, wie anderseits innerhalb einer äussern Handlung Sekundärhandlungen als Mittel notwendig werden können. Auch die Begleitgefühle der Ausführung sind denen in der äussern Handlung durchaus analog. Es gibt innere „Bewegungs"-Freude, gibt Reibungen und Widerstände, Ermüdungen und Schmerzen, Kapitulation vor den Schwierigkeiten, Energie und Spannung. Und der Wille bedeutet auch im Zusammenhang der innern Handlung den Wunsch, das Resultat trotz eventueller Schwierigkeiten durch eigene Ausführungsanstrengungen zu realisieren.

Es gibt nun freilich Leute, welche die Ausführungsveränderungen der innern Handlung wie die der äussern als p r i m ä r e, und zwar primär-objektive Bewegungen, als „materielle Vorgänge" fassen. Etwa als chemische Veränderungen in den Ganglienzellen und Leitungsbahnen. Allein damit lassen sie sich die Verwechslung zuschulden kommen, vor der wir bereits einmal gewarnt haben, die Verwechslung der Handlung mit dem, was der draussenstehende Beobachter von dieser Handlung (hier speziell Ausführung) sinnlich wahrzunehmen vermag. Gesetzt, die vermuteten nervösen Vorgänge seien überhaupt sinnlich wahrzunehmen, so würde es sich doch nur um primär-objektive Korrelatvorgänge der Ausführung handeln, nicht um die Ausführung selber. Wenn

man diese Verwechslung systematisch durchführt, so kommt man allerdings dazu, alles fliessende Erleben als primäre oder materielle Bewegung zu bezeichnen; aber die Verwechslung bleibt Verwechslung, auch wenn sie konsequent durchgeführt und in Permanenz erklärt wird. W i r verstehen unter der Ausführung im Zusammenhang einer Handlung das individuelle „subjektive" Ausführungs - E r l e b e n, das nur auf dem Wege der Deutung für andre allgemein zugänglich und nur in diesem Sinne auch „objektive" Tatsache ist.

Die innere Handlung ist eine „uneigentliche", wenn man als Norm die gewöhnliche, äussere Handlung aufstellt. Sie braucht aber keineswegs eine unvollkommene in dem Sinne zu sein, dass ihr eine der charakteristischen Phasen des Handelns fehlte. Vielmehr verhält sich, was Vollkommenheit oder Unvollkommenheit betrifft, die innere Handlung genau wie die äussere: auch sie k a n n tatsächlich oder scheinbar unvollkommen sein. Es gilt auch von ihr in diesem Punkte, was wir früher über das scheinbare oder tatsächliche Fehlen des Ausgangserlebens, der Absicht, der Ausführung, des Resultates gesagt haben. Das Unbewusste spielt dabei dieselbe Rolle, wie im Zusammenhang der äussern Handlung. Auch Fehl- und Ersatzhandlungen gibt es hier wie dort. Der Ersatz einer innern Handlung kann auch durch eine äussere geschehen; dies besonders in der Form einer äussern Symbolhandlung.

Wir haben als Beispiel innern Handelns die Erklärung

genannt. Eine innere Handlung ist aber überhaupt jeder Vorgang, der die charakterisierte Sukzession von sekundärem Ausgangserleben zu sekundärem Resultate darstellt. Wenn es für die innere Handlung bezeichnend ist, dass sie auf wunschgemässe Gestaltung sekundären Erkenntniserlebens hinzielt, so ist das gesamte Denken im weitesten Sinne ein Gewebe innerer Handlungen. Denn Denken heisst Gestalten und Umgestalten sekundärer Grössen. Alle Begriffe, Urteile, Gesetze naturwissenschaftlicher und psychologischer Art können so als Resultate innern Handelns aufgefasst werden. Aber auch schon alle Sekundärvorstellungen; denn auch sie sind Realisierungen sekundärer Grössen, unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Uebereinstimmung mit entsprechenden Primärvorstellungen. So ist aber auch alles Phantasieren als inneres Handeln zu betrachten, das unter dem Einfluss praktischer Motive verschiedenster Art steht, doch so, dass dem Phantasieren im engern Sinne jener Gesichtspunkt der Uebereinstimmung mit entsprechendem Primärerleben fehlt. Das Gesagte gilt ganz in derselben Weise, ob das „Material" für die Gestaltung des Sekundär-Erlebens in letzter Linie aus sinnlicher Erkenntnis oder aus Deutungsvorgängen stamme. Es ist im übrigen selbstverständlich, dass die Phasen aller dieser Arten innern Handelns nicht durchaus b e w u s s t zu sein brauchen. So wird z. B. die Bildung sehr vieler Sekundärvorstellungen und Phantasien mindestens mit unbewusster Absicht vor sich gehen.

Wenn Phantasien Resultate innern Handelns sind, so ist auch die Bildung jeder Absicht, jeder Zielphantasie, jedes Vorsatzes bereits eine innere Handlung. Da aber jede dieser Handlungen bereits wieder eine (bewusste oder unbewusste) Absicht voraussetzt, so kämen wir hier auf eine unendliche Reihe hintereinander liegender Absichten, also scheinbar auf eine Absurdität. Die Lösung kann nur darin liegen, dass es gewisse stets vorhandene und psychologisch nicht weiter zurück zu verfolgende Grund-Absichten gibt, die das gesamte Handeln „regieren" und deren Spezifikationen die Einzelabsichten jeder Handlung sind. Es ergibt sich daraus die Konsequenz, dass das „Wollen", d. h. die bestimmt gerichtete und auf selbsttätige Realisierung gewisser theoretischer Grössen tendierende Absichtlichkeit, ein psychologisch Letztes ist, das allem handelnden Geschehen zugrunde liegt. Man darf sich dies Wollen nur nicht unter allen Umständen bewusst vorstellen. Es liessen sich an diesen Punkt unsrer Untersuchung wichtige Gedankenreihen anknüpfen; wir müssen es uns aber versagen, dabei zu verweilen. Wir wollen nur noch ergänzend bemerken, dass nach dem Gesagten jede äussere Handlung eine innere — eben die Absichtbildung — voraussetzt.

Die bisher besprochenen Typen des Handelns, die gewöhnliche äussere und die innere Handlung, sind nicht die einzigen, die es gibt. Denn primär-sinnliche und sekundäre Grössen sind nicht die einzigen „Objekte" der Gestaltung oder Umgestaltung. Die Möglichkeiten oder

Formen des Ausgangserlebens hängen offenbar zusammen mit den Arten des theoretischen Erlebens überhaupt. Nun erschöpft sich aber nicht das gesamte Primär-Erleben in den möglichen Ausgangspunkten des gewöhnlichen, äussern Handelns. Vielmehr erschöpfen die Anlässe und Ziel-Objekte dieses Handelns nur das Primär-Sinnliche. Wir kennen aber daneben ein D e u t u n g s - Erleben, das ebenfalls insofern primären Charakter trägt, als es nicht Reproduktion irgend eines andern Erlebens, sondern selber „Original" ist. Dahin gehören alle primären Deutungsvorstellungen, d. h. alle psychologischen Tatsachen, soweit sie durch ein handelndes Individuum als Fremd-Deutung erlebt werden. Auch sie können Ausgangserlebnisse einer Art des Handelns werden; dies Handeln richtet sich dann auf Umgestaltung fremden Erlebens. Wir können diese ganze Art des Handelns mit dem gewöhnlichen Handeln zusammen unter den Begriff der ä u s s e r n Handlung stellen, einmal weil sein Ziel dem theoretischen Gehalt nach stets eine p r i m ä r e Grösse (eine psychologische Primärtatsache) darstellt, dann aber auch aus einem Grunde, der später klar werden wird. Wir hätten dann zwei Arten äussern Handelns, Deutungshandlung und Erkenntnishandlung, — Erkenntnis im engern Sinn genommen. Während auf der sekundären Stufe beide Handlungsweisen zu e i n e m innern Handeln verschmelzen, da sich dies Handeln gleich gestaltet, ob die primären „Originale" der sekundären Grössen sinnliche oder Deutungs-Tatsachen seien.

Man könnte auf den ersten Blick meinen, die beiden Arten der äussern Handlung liessen sich überhaupt nicht voneinander unterscheiden. Denn da doch das fremde Erleben nur an primär-sinnlichen Zeichen „erkannt" werden könne, so seien diese Zeichen das Ausgangserleben. Ihnen entspreche ein Resultat, das ebenfalls nur aus Zeichen erdeutet werden könne; darum liege das Ziel der Handlung eigentlich in diesen Zeichen. Damit seien Ausgangserleben und Enderleben auch dieser Art des Handelns als primär-sinnlicher Natur erwiesen; die Handlung sei also von derselben Art wie die gewöhnliche. — Der letztere Schluss wäre nun auch dann ein Irrtum, wenn an den Prämissen nichts auszusetzen wäre. Denn wenn Anfangs- und Enderleben auch tatsächlich hier wie dort primär-sinnlicher Natur wären, so brauchte doch damit nicht jeder Unterschied dahinzufallen; es käme immer noch auf die Art der Ausführung an, und diese ist in beiden Fällen verschieden, wie wir sehen werden. Aber schon die Prämissen sind nicht richtig. Wenn mir z. B. die Handlungsweise meines Freundes nicht gefällt und wenn ich versuche, ihn zu einer andern zu bringen, dann deute ich freilich diese Handlungsweise aus sinnlich-primären Zeichen. Aber nicht diese Zeichen geben das Ausgangserleben der Handlung ab, sondern das aus ihnen Erdeutete. Gleicherweise geht meine Handlung nicht auf Korrektur der Zeichen aus — sonst könnte ich ihn ja einfach zur Verstellung oder Lüge anhalten —, sondern auf Korrektur seiner Handlungsweise, d. h. des Erdeuteten.

Diese Art der Handlung besteht immer in einer Beeinflussung andrer Individuen. Die Beeinflussung geht aber, gerade weil wir uns nur durch Zeichen hindurch gegenseitig mitteilen oder überhaupt uns nahe kommen können, nur durch Vermittlung primär-sinnlicher Vorgänge vor sich. Der Handelnde muss zum Zweck der Beeinflussung die sinnliche Welt — sofern sie zugleich die Welt des andern ist — verändern, so dass der andre „es merkt", — oder er muss sich ihm direkt mitteilen. Aber auch diese direkte Mitteilung bedeutet, da sie nur durch Zeichen erfolgen kann, eine Veränderung der primären Welt. Derartige Veränderung ist in letzter Linie nur durch primäre Leibes-Bewegung des Handelnden möglich; sie bedeutet überhaupt stets eine „gewöhnliche" äussere Handlung. Daraus ergibt sich, dass die Deutungshandlung unter allen Umständen eine äussere Handlung der gewöhnlichen Art voraussetzt oder vielmehr einschliesst. Dies ist der weitere Grund, warum wir beide Arten als „äusseres Handeln" zusammenfassen können. Was wir eben über die primäre, und zwar — da sie dem andern auch zugänglich sein muss — primär-objektive Vermittlung des Einflusses zwischen Individuen gesagt haben, gilt übrigens sogar für den Fall telepathischer Beeinflussung, — ihr einwandfreies Vorkommen vorausgesetzt. Jedenfalls wird die wissenschaftliche Forschung nicht ruhen, bis sie als Medium auch dieser Form der „Uebertragung" Bewegungsvorgänge gefunden hat, die der sinnlich-objektiven Welt angehören. Diese

Bewegungsvorgänge würden dann ebenfalls Bewegungen des handelnden Individuums voraussetzen; sie brauchten nicht als Bewegungen bewusst und brauchten auch nicht Muskel-Bewegungen zu sein.

Allerdings ist nun aber die Ausführung einer Deutungs-Handlung durch diese primär-objektiven Vorgänge nicht erschöpft. Sie müssen ja so gewählt werden, dass der andre durch sie zur Aenderung z. B. seiner Handlungsweise veranlasst wird. Die Ausführung setzt darum stets ein „Rechnen" mit der Erlebensweise des andern voraus, ist also ganz durch Deutungsvorstellungen dirigiert. Darin manifestiert sich wiederum der Unterschied von der gewöhnlichen Art äusserer Handlung. Im übrigen aber ist zu den Deutungshandlungen nichts Neues zu bemerken. Auch sie können mehr oder weniger kompliziert sein, können unbewusste Phasen enthalten und können die Rolle von Ersatzhandlungen für jede andre Art des Handelns übernehmen.

Noch immer aber sind nicht alle diese Arten erschöpft. Wie die Deutungshandlung eine zweite Modifikation der äussern Handlung darstellt, so gibt es eine Möglichkeit des Handelns, die man dem i n n e r n Handeln angliedern muss und die sich doch von dem unterscheidet, was wir bisher unter diesem Begriff besprochen haben. Es gibt nämlich ein Handeln, das auf Neu- oder Umgestaltlng des p r a k t i s c h e n Erlebens gerichtet ist. Das mögliche Objekt jeder Art äussern Handelns bildet die Gesamtheit der primären Sinnes- und Deu-

tungsvorstellungen; die bisher besprochene innere Handlung geht auf sekundäre Grössen, welche Reproduktionen jener primären Vorstellungen oder Derivate solcher Reproduktionen darstellen. Man sieht ohne weiteres, dass nur noch ein mögliches Objekt des Handelns übrig bleibt, eben das praktische Erleben, die eignen Gefühle oder Triebe des Handelnden, oder seine eigne Handlungsweise, sofern sie durch diese Triebe bestimmt ist. Natürlich können diese praktischen Grössen nur insofern Objekte der handelnden Gestaltung sein, als sie in der Form der V o r s t e l l u n g gegeben sind. Das Ausgangserleben kann doch nur darin bestehen, dass mein eignes praktisches Verhalten mir nicht gefällt. Die theoretische Seite dieses Ausgangserlebens ist mein praktisches Verhalten, so wie ich es — nachträglich — „anschaue“. Es ist die R e p r o d u k t i o n des praktischen Verhaltens in dem Sinne, in welchem wir an einer frühern Stelle von Reproduktionen praktischer Grössen gesprochen haben. Es ist also auf alle Fälle eine Sekundärvorstellung; aber das „Vorgestellte“, das Original, ist nicht wieder eine theoretische Grösse, sondern eben eine praktische. — Die Zielvorstellung dieser Art des Handelns ist die Vorstellung meines zukünftigen praktischen Verhaltens, wie es sein soll, wie ich es wünsche. Und die ganze Absicht bedeutet das auf die Zukunft gerichtete Wollen des eignen So-Verhaltens. Das Resultat selber ist ein bestimmtes Verhalten, das mir gefällt. Soll es mir aber gefallen, so muss es wieder in der Form der Vorstellung gegeben, das

heisst in jener sekundären Weise angeschaut sein. Das Resultat ist somit wieder eine Sekundärvorstellung. Mit Rücksicht auf sie ist die Zielphantasie eine Grösse „tertiärer" Natur. Ich wünsche „mich", d. h. mein praktisches Verhalten, in Zukunft so und so zu sehen. In allen diesen Stücken geht die neue Art des Handelns der innern Handlung völlig parallel, und wir können sie insofern in den Begriff der innern Handlung einbeziehen. Mit der sekundär-praktischen Natur des Ausgangs- und des End-Erlebens ist aber anderseits eine Ausführung gegeben, welche die Eigenart dieses Handelns bestimmend zum Ausdruck bringt.

Ueber diese Ausführung ist noch einiges zu sagen. Sie besteht jedenfalls nicht in primärer oder gar primär-objektiver Bewegung, wie in der äussern Handlung. Sie kann nur eine Art „innerer Bewegung" sein, analog der Ausführung der früher besprochenen innern Handlung. Aber das „Bewegte" können anderseits nicht Vorstellungselemente sein wie dort, da das praktische Verhalten durch keine Zusammenordnung oder Reproduktion von theoretischen Grössen, durch keinen Phantasie- und keinen Denk-Vorgang geändert werden kann. Dies wenigstens, sofern wirklich das Praktische des Verhaltens, das Fühlen, in Frage kommt, wie wir es ja für die hier beschriebene Art der innern Handlung voraussetzen. Vielmehr werden Gefühle nur geändert durch andre Gefühle, und wenn das Resultat unsern Erwartungen entsprechen soll, wenn wir also wirklich in Zukunft bei bestimmter

Gelegenheit anders fühlen sollen als bisher, so ist das nicht möglich ohne siegreichen Kampf neuer Gefühle gegen die alten, nicht gutgeheissenen Gefühle. Es verschlägt dabei nichts, dass das Resultat eine Vorstellung des Fühlens ist. Denn was durch die Handlung geändert werden soll, ist das Vorgestellte, eben das Fühlen selber. Und die gewünschte End-Vorstellung ist als Realität nur möglich, wenn die Veränderung des Fühlens stattgefunden hat. — Darum kann die Ausführung in nichts andrem bestehen als in einem Kampf (einer Konkurrenz) verschiedener Arten des Fühlens, der zu gunsten der gewünschten und gewollten Art ausfallen muss, wenn das Resultat erreicht werden soll. Der Uebergang von der Absicht zur Ausführung ist so zu denken, dass in der Absicht der bevorstehende Kampf mit den siegen sollenden Gefühlen vorgestellt und gleichzeitig gewollt wird, dass diesem Willen unmittelbar die „Kampfstimmung“ als eine Art der Spannung folgt, und dass die Spannung die gewollten oppositionellen Gefühle und damit den Kampf herbeiruft, wie die primäre Spannung die Muskelkontraktion auslöst. Der Erfolg hängt dann davon ab, welche Gefühle die „stärkern“ seien. Selbstverständlich aber können die herbeigezogenen und die im Resultat herrschenden Gefühle nur solche sein, die im Bereich der individuellen Möglichkeit des Fühlens liegen. Im übrigen ist von dieser Art des innern Handelns zu sagen, was vom Handeln im allgemeinen gilt: auch so beschaffene Handlungen können mehr oder weniger

vollständig und kompliziert sein, können ganz oder teilweise im „Unbewussten" sich abspielen und können durch andre Handlungen in symbolischer Weise ersetzt werden. Auf einiges, was zum Handeln gegenüber dem eignen praktischen Verhalten in Beziehung steht, werden wir noch zurückkommen müssen. Für jetzt verfolgen wir unsere Analyse des Praktischen weiter, indem wir vom komplizierten theoretisch-praktischen Gebilde der Handlung zu den eigentlich praktischen unter seinen Komponenten übergehen.

Nur noch eine kurze Bemerkung zuvor. Wenn man alle Arten des möglichen bewussten und unbewussten Handelns in Betracht zieht, so dürfte es nicht schwer sein, das gesamte Erleben als ein fliessendes Gefüge von Handlungen aufzufassen. So zwar, dass alle theoretischen Momente die theoretischen Seiten der Anlässe, Absichten, Resultate bildeten, während die Gesamtheit der Gefühle in den entsprechenden Begleitgefühlen aufginge. Als Grundlage aber hätte man sich jene Grund-Absichten zu denken, die wir seinerzeit angedeutet haben und die man vielleicht besser als Grund-Tendenzen des Lebens bezeichnete. Mit Rücksicht auf sie liesse sich sogar die These verteidigen, dass jedes theoretische Erleben bereits Resultat einer Handlung sei, möge es im übrigen wieder in ein Ausgangserleben oder eine andre Phase neuen Handelns eingehen. In diesem Sinne wäre die Unterscheidung von Akt und Inhalt eines theoretischen Erlebens, die wir seinerzeit zurückgewiesen haben, aller-

dings berechtigt. Aber eben nur in diesem Sinne: Der „Akt" wäre das W e r d e n der Vorstellung — oder überhaupt der theoretischen Grösse —, d. h. die Handlung, die zu ihr als ihrem Resultate führt. Die Vorstellung selber aber wäre nach wie vor identisch mit ihrem „Inhalt". — Wir müssen es bei diesen Andeutungen bewenden lassen, da eine weitere Ausführung über den Rahmen dieser vorbereitenden Analyse hinausginge.

Wertung und Trieb

Wir haben die praktische Seite eines Erlebens, wie sie uns in jeder Etappe des Handelns entgegentrat, allgemein als G e f ü h l bezeichnet. Dies Gefühl trägt immer entweder positiven oder negativen Charakter. Das heisst: die theoretische Seite ist dem Individuum immer entweder angenehm oder unangenehm, oder teilweise angenehm, teilweise unangenehm. Insofern ist jedes Gefühl eine W e r t u n g, und zwar eine Wertung von Etwas. Dieses Etwas ist nichts andres als der das Gefühl begleitende theoretische Inhalt, der Vorstellungsgehalt des Erlebens. Dieser Inhalt wird durch die Wertung — je nach ihrem vorwiegend positiven oder negativen Charakter — zum G u t oder zum U e b e l. Nicht die Gefühle selber sind als solche Güter oder Uebel. Wo wir etwas schön, angenehm, gut, erfreulich nennen, da ist mit diesem Etwas stets ein Theoretisches gemeint, eine Vorstellung, ein „Ding" oder eine reproduktive Grösse. Wo das Gegenteil der Fall zu sein scheint, wo wir also ein Gefühl schön oder gut nennen, da ist dies Gefühl im Moment der Wertung stets als Vorstellung vorhanden.

Wir haben bereits über solche Wertungen praktischen Verhaltens gesprochen.

Wir haben ebenfalls schon angedeutet und mit Bezug auf die Etappen des Handelns auch ausgeführt, dass theoretisches und praktisches Erleben nicht zwei getrennte Arten von Erlebnissen bedeuten, sondern zwei S e i t e n eines Erlebensmomentes, die nur für die abstrahierende Reflexion von einander zu trennen und einander gegenüberzustellen sind. Man könnte das Gefühl eine Qualität eines bestimmten Erlebens nennen, wie z. B. die rote Farbe vielleicht eine Qualität desselben Erlebens ist. Nur dass sich die Gefühlsqualität von den theoretischen Qualitäten stärker abhebt als verschiedene theoretische Qualitäten unter sich. Wir werden darauf noch zurückkommen; hier genügt dies: Was gewertet wird, sind theoretische Qualitäten; der Wert dieser theoretischen Qualitäten (oder ihrer Verbindung) wird durch die Gefühlsqualitäten angegeben.

Unsre Erfahrung geht nun dahin, dass überhaupt kein Erleben vorkommt, in welchem sich neben theoretischen nicht auch praktische „Qualitäten" fänden und umgekehrt. Anders ausgedrückt: Es gibt keine theoretische Grösse ohne begleitendes Gefühl, und kein Gefühl ohne begleitende theoretische Elemente. Jedes Gefühl ist Wertung einer Vorstellungsgrösse, und jede solche Grösse „hat einen Wert". Es gibt weder „gefühllose" (ungewertete) Vorstellungen noch „isolierte" Gefühle, die nicht zugleich Wertungen einer theoretischen Grösse

wären. Die Behauptung erscheint allerdings auf den ersten Blick unrichtig. Es gibt Erlebnisse, die den Anschein erwecken, als seien sie nur Vorstellung oder nur Gefühl. Allein dieser Schein weicht jedesmal vor der eindringenden Analyse. An manche Vorstellungsgebilde schliessen sich kaum merkliche Gefühlsgrössen an, so dass das Ganze leicht für ein rein intellektuelles Erleben gehalten werden kann. Und doch trägt jedes Erlebnis seinen Anteil bei zur Bildung der gesamten Gefühlslage, der „Stimmung", die wieder für die Gestaltung des zukünftigen Erlebens bedeutsam ist. Ein andermal bleibt die Gefühlskomponente eines Augenblicks oder einer längern Erlebnisreihe für den Moment oder dauernd unbewusst. Dann scheint abermals das Erlebnis rein theoretischen Charakter zu tragen. Aber seine praktische Bedeutung manifestiert sich zu gegebener Zeit so sicher, als jede unbewusste Gefühlsgrösse, wie jede bewusste, ihren Beitrag zur Stimmung, zur Gestaltung des Handelns und Hoffens, zur Bildung der Zukunft überhaupt liefert. Die Gefühlsbedeutung jedes Erlebens ist eine Tatsache, die im allgemeinen natürlich nicht bewiesen werden kann, die sich aber in jedem einzelnen Fall aufs neue herausstellt, sobald man der Struktur des Erlebens nur energisch genug nachspürt. Auch wo Gefühle isoliert vorzukommen scheinen, handelt es sich eben um einen Schein. Zumeist vermag eine genauere Untersuchung zu zeigen, dass die theoretische Komponente unbewusst geblieben oder erst nachträglich bewusst geworden ist. Oder das

Gefühl imponiert durch seine Intensität so sehr, dass die theoretische Seite daneben der Aufmerksamkeit entgeht. Es gibt kein einzelnes Gefühl und keine Stimmungen, die nicht an theoretische Elemente geknüpft wären; aber diese theoretischen Elemente bleiben allerdings gelegentlich im Hintergrunde. Es sind vielleicht vage, vielleicht halb oder ganz unbewusste Erinnerungen, Träume, Phantasieen, die eben nur mit ihrem Gefühlston ins Bewusste hineinragen. So gibt es in Wirklichkeit weder isoliertes theoretisches Erleben noch isolierte Gefühle; beide gehören stets zusammen. Das soll natürlich nicht heissen, dass man sie nicht in der Reflexion auseinanderhalten könne. Es ist darum auch möglich, ein Fühlen für sich und ein theoretisches Erleben für sich Andern mitzuteilen, und dadurch mag gelegentlich der Anschein erweckt werden, als ob eins ohne das andre vorkomme. So, wenn ein Forscher die (theoretischen) Resultate seiner Arbeit vollkommen „sachlich" darstellt, ohne irgendwie zu verraten, was sie für ihn gefühlsmässig bedeuten. Dann scheint es, sofern dies Abstrahieren von der Gefühlsseite in der Mitteilung einigermassen gelungen ist, dem oberflächlichen Blick wohl, als fehle der Forschung oder dem Resultat überhaupt das individuelle Fühlen des Forschers. Aber es ist selbstverständlich nur Schein; es können für ihn gewaltige Gefühlswerte damit verbunden sein. Er teilt sie nur nicht mit; er „wertet" nicht, sondern er „beschreibt".

Gefühle sind die ständigen Begleiter des theoretischen

Erlebens, des primären wie des sekundären. Sie bilden immer die „andre Seite". Sie sind insofern an die theoretischen Gebilde gebunden und werden wohl als ihre Gefühls-Töne bezeichnet. Sie bedeuten „Qualitäten" jedes Erlebens, wie wir auch von theoretischen Qualitäten sprechen. Aber das Verhältnis der Gefühlsqualitäten zu den theoretischen ist anders, ist vor allem variabler als das Verhältnis theoretischer Qualitäten untereinander. Wenigstens soweit die theoretische Wirklichkeit in Betracht kommt. Zunächst variieren die Gefühlstöne ganz anders von Individuum zu Individuum. Die Differenzen zwischen dem Erleben einzelner Individuen sind viel grösser nach der praktischen als nach der theoretischen Seite. Im Theoretischen hebt sich doch aus dem Erleben der Individuen ein Komplex gemeinsamen Erkennens heraus, über den Verständigung möglich ist und demgegenüber das individuelle Sondergut nicht allzusehr hervortritt. Anders im Praktischen. Es gibt zwar auch hier Gemeinsamkeiten; aber sie treten hinter den Verschiedenheiten viel mehr zurück. Ein reifendes Kornfeld sehen mit wenigen Ausnahmen Alle ungefähr gleich gelb, eben, ausgedehnt. Wie verschieden können dagegen die Gefühlsqualitäten sein, die sich für die Einzelnen mit diesem Anblick verbinden. Aber auch im Zusammenhang eines bestimmten Individual-Erlebens variieren die Gefühlstöne eines gegebenen, sich wiederholenden theoretischen Komplexes unter Umständen ganz erheblich. Das Feld bleibt sich nach seiner Vorstellungsseite gleich,

ob es mir gehört oder einem andern, ob ich traurig oder fröhlich, pessimistisch oder zuversichtlich gestimmt bin, ob ich es zu malen gedenke oder mir seinen Ertrag veranschlage. Wie verschieden stellen sich in allen diesen Fällen seine Gefühlsqualitäten dar. Immer sind sie an dieselbe Vorstellung „gebunden"; aber es besteht zwischen dieser Vorstellung und den Gefühlsqualitäten kein konstantes Verhältnis.

Aus diesen Gründen pflegen Gefühlsqualitäten nicht im Sinne der Verselbständigung „objektiviert" zu werden. Wir wissen, dass den ersten Anlass zur Verkörperung und damit in der Regel auch zur Objektivierung des primär-theoretischen Erlebens immer Tastqualitäten geben, dass ferner die übrigen theoretischen Qualitäten sich um die Tast-Kerne gruppieren und so an der Objektivierung teilnehmen, weil sie zu den Tastqualitäten in konstanten Beziehungen stehen. Wir wissen endlich, dass die Objektivierung oder eigentlich Verselbständigung theoretischer Qualitäten dadurch gefördert wird, dass sie von Individuum zu Individuum verhältnismässig wenig variieren. Alles das trifft für Gefühlsqualitäten nicht zu. Sie werden darum zumeist als „subjektiv" im Sinne des individuellen Sondergutes taxiert, und zugleich nehmen sie für gewöhnlich nicht teil an der hypostasierenden Verselbständigung gegenüber dem Erleben, wie sie zum mindesten die primären Vorstellungen erfahren. Man sagt deshalb: „Ich finde das prächtig, hässlich u. s. w.", und deutet damit einerseits den Erlebens-Charakter,

anderseits den individuellen Charakter der Gefühlsqualität an. — Allerdings findet gelegentlich eine Art von Verselbständigung solcher Qualitäten statt; aber sie will dann cum grano salis verstanden werden. So sagt man wohl: „Dieses Bild i s t schön", wie man sagt: es ist so und soviel Quadratmeter gross. Aber man meint doch in Wirklichkeit den individuellen Eindruck, oder man wird durch den Einspruch Andrer oder durch die Wandlungen des eignen Wertens erfahren, was jenes „ist" bedeutet. Trotzdem hat es natürlich keinen Sinn zu sagen, die Gefühlsqualitäten seien weniger tatsächlich als z. B. die primären Wahrnehmungsqualitäten. Im einzelnen Erleben jenes Kornfeldes sind beide nebeneinander einfach gegeben. Sie stehen sich nicht gegenüber wie „Schein" und „Wirklichkeit"; sie sind als Erlebensqualitäten zunächst vollkommen „gleichberechtigt". Beide sind Seiten individuellen Erlebens. Sie unterscheiden sich nur mit Bezug auf die grössere oder geringere individuelle Variabilität mit Bezug auf Konstanz und Inkonstanz des Verhältnisses zu anderm und zwar theoretischem Erleben, und mit Bezug auf die Uebereinstimmung des Erlebens verschiedener Individuen. Diese Unterschiede bedingen die verschiedene Behandlung bei der Objektivierung und Hypostasierung.

Die erwähnten Tatsachen sind aber auch mit ein Grund dafür, dass man Gefühlsqualitäten nicht in k a u s a l e n Zusammenhang zu Vorstellungen oder Vorstellungsqualitäten bringen kann. Es fehlen die kon-

stanten Beziehungen, die zur Aufstellung von Gesetzen des Zusammenhangs und damit zur Konstatierung eines Kausalverhältnisses nötig sind. Es ist nicht möglich, Gefühlsqualitäten aus theoretischen Qualitäten „abzuleiten", weil zwischen beiden kein gesetzmässiger Zusammenhang besteht, d. h. weil mit irgend einer Vorstellung nicht in allen Fällen eine bestimmte Gefühlsqualität gegeben ist. — Es besteht freilich noch ein andrer Grund für die Unmöglichkeit kausaler Auffassung des Zusammenhangs zwischen einer Vorstellung und dem begleitenden Gefühl. Ein solcher Zusammenhang bedeutete regelmässige S u k z e s s i o n eines Prius und eines Posterius. Von Sukzession lässt sich aber im Zusammenhang einer Vorstellung und ihres Gefühlstones nicht sprechen. Beide sind Seiten eines Erlebens, aber eins folgt nicht dem andern nach. Insbesondre ist es falsch, von einer Vorstellung als der Ursache oder Bedingung eines Gefühls zu sprechen. Eben weil eine zeitliche Folge nicht zu konstatieren ist und weil ausserdem ein konstantes Verhältnis überhaupt nicht besteht. Kein Gefühl ist die Folge der dazugehörigen Wahrnehmung oder des entsprechenden Gedankens. Sondern das Gefühl ist zeitlich mit der Vorstellung gegeben, und es ist zudem bei gegebener Vorstellung nicht ausgemacht, welches Gefühl sie begleite. Eine Sukzession findet nur dann scheinbar statt, wenn etwa das Gefühl erst nach der Vorstellung b e w u s s t wird. Aber einmal kann es sich mit dem Bewusstwerden auch umgekehrt verhalten, und

UNIV. OF CALIFORNIA

dann hat die Sukzession des Bewusstwerdens mit der für das Kausalverhältnis charakteristischen Sukzession nichts zu tun.

Wir haben bisher die Variabilität der Gefühle gegenüber ihren theoretischen Begleitern betont; die Tatsache also, dass die Werte der „Dinge" im Lauf des Erlebens immerwährenden Schwankungen und Aenderungen ausgesetzt sind, obwohl anderseits ein Ding ohne Wert niemals vorkommt. Wir müssen nun aber auch hervorheben, dass eine Art des Zusammenhangs zwischen der theoretischen und der praktischen Seite eines Erlebens dennoch besteht. Und zwar nicht nur das bereits erwähnte Verhältnis der ständigen Koexistenz, sondern ein spezielleres, qualitatives Verhältnis. E i n e Eigenschaft oder Bestimmtheit jeder Wertung erscheint tatsächlich mit der Art der theoretischen Grösse gegeben, auf die sich die Wertung bezieht. Wir möchten sie die M o d a l i t ä t des Gefühls nennen. Sie nimmt an der allgemeinen Variabilität der Gefühle bei gleichbleibenden „Wertungsobjekten" nicht teil. Wir verstehen aber unter Modalität gerade das Bezogensein eines Wertes auf einen bestimmten Gegenstand der Wertung, auf seinen theoretischen Begleiter. Dies Bezogensein bleibt seiner Natur nach dasselbe, solange der Begleiter derselbe bleibt, mag im übrigen der Wert positiven oder negativen Charakter tragen, mag das Gefühl seiner „Stärke" oder seiner „Qualität" nach — darüber später — noch so sehr variieren. Ein Bewegungsgefühl bleibt doch immer ein

Bewegungs-Gefühl, sei es positiv oder negativ, intensiver oder weniger intensiv. So bleibt auch ein Farbengefühl immer ein Farben-Gefühl, der Wert einer durch Denken gefundenen Beziehung zwischen mehreren Tatsachen immer ein Beziehungs-Wert.

Aus der Definition der Modalität folgt, dass es soviele Gefühlsmodalitäten gibt, als es Wert-Objekte gibt. Zunächst kommt also dem Begleitgefühl jeder primären Empfindung eine bestimmte Modalität zu. Jedem Empfindungskomplex, jeder primären Vorstellung entspricht sodann ein Gefühlskomplex, der in seinen Elementen die elementaren Modalitäten repräsentiert. Analoges gilt von den Gefühlsbegleitern der sekundären Vorstellungen, der Urteile, der Begriffe und aller sekundären Gebilde überhaupt, aber auch von den Wertungen der theoretischen Grössen aus der Reihe des Deutungserlebens wie aus der Reihe der Vorstellungen eignen praktischen Verhaltens. Wir brauchen zu dieser Einteilung nur an das zu erinnern, was wir über die möglichen Objekte des Handelns gesagt haben; denn die Objekte des Wertens sind dieselben wie die Objekte des Handelns, ihre Gesamtheit deckt sich mit der Gesamtheit des möglichen theoretischen Individualerlebens.

Wie die Wertobjekte selber, so kann man danach auch die Gefühlsmodalitäten einteilen und in Gruppen zusammenfassen. Denn es müssen sich unter ihnen die analogen Verwandtschaften oder Uebereinstimmungen finden wie unter den theoretischen Begleitern. So dass

den Arten der theoretischen Grössen ebenso viele modale Arten der Gefühle entsprechen. Uns interessieren hier nur die allgemeinsten oder obersten dieser Gruppen. Die höchsten unter sich noch auseinander gehaltenen Arten von Wert-Objekten sind naturgemäss diejenigen, die in den allgemeinsten Arten des möglichen theoretischen Individual-Erlebens überhaupt gegeben sind: hier die Gesamtheit der Deutungsgrössen, dort die Gesamtheit der „Erkenntnis"-Grössen, — Erkenntnis im engern Sinn des der Deutung gegenüberstehenden theoretischen Erlebens genommen, doch so, dass nicht nur das wahre, sondern auch das „falsche" Erkennen darin begriffen ist. Diesen beiden Gruppen entsprechen mit Bezug auf die Modalität einerseits Deutungs-Gefühle, anderseits Erkenntnis-Gefühle. Man kann dann natürlich sowohl die Deutungs- wie die Erkenntnisgrössen weiter einteilen. So findet sich in der ersten Gruppe — je nach der Ausdehnung des Deutens überhaupt — menschliches und aussermenschliches Individualerleben, dann wieder (fremdes) Fühlen und (fremdes) Erkennen, u. s. w. Innerhalb der zweiten Gruppe heben sich primäre von sekundären Erkenntnisgrössen ab, und unter den sekundären finden sich solche, die auf primäres Erkennen, auf Deuten und auf eignes praktisches Verhalten zurückgehen. Auch die Kategorieen Wahr-Falsch, Subjektiv-Objektiv und andre haben nur auf diesem sekundären Boden eine Bedeutung, da Reproduktion nötig ist, um etwas darüber auszumachen. Es

ist hier nicht der Ort, allen diesen möglichen Scheidungen nachzugehen. Wir wollten nur auf die wichtigsten Möglichkeiten der Gefühlsmodalität hinweisen. So gibt es unter den Deutungsgefühlen beliebig viele Unter-Modalitäten, je nachdem die Wertungen sich auf menschliche oder nichtmenschliche Individuen, auf fremdes Fühlen oder fremdes Erkennen u. s. w. beziehen. Und unter den Erkenntnisgefühlen gibt es Primärgefühle und Sekundärgefühle, unter diesen wieder Wertungen eigner Begriffe oder Phantasieen, Subjektiv- und Objektiv-Gefühle u. s. w. Wichtig sind für uns in dieser Gruppe der Sekundärgefühle besonders diejenigen, welche Wertungen des eignen praktischen Verhaltens darstellen.

So könnte man ein ganzes System von Gefühlsmodalitäten aufstellen, das genau dem System der Wert-Objekte, d. h. des theoretischen Erlebens entspräche. Nähme man dann die verschiedenen Arten anderweitiger Gefühlsbestimmtheit — wir werden noch davon sprechen — hinzu, so hätte man eine Uebersicht der Gefühls- oder Wert-Möglichkeiten überhaupt. Darin hätte jede einzelne Wertung und jede Wertungsweise ihren Platz, und auch die traditionell ausgezeichneten Wertungsarten würden sich darin als bestimmte Arten komplexer Natur abheben. Wir denken z. B. an die sozialen, aesthetischen, religiösen Gefühle oder besser Gefühlsarten. — Wir können indessen diese Perspektiven hier nur eben andeuten und müssen es dem interessierten Leser überlassen, sie weiter zu verfolgen; wir selber kehren noch einmal zur Modalität der Werte zurück.

Man kann die Tatsache des bleibenden modalen Charakters der früher betonten Variabilität der Werte gegenüberstellen. In der Tat ist darin eine konstante Beziehung zum theoretischen Begleiter gegeben. Und doch scheint es, als ob selbst diese Modalität an der Variabilität der Gefühle teilnehme. So kann man z. B. einen „Menschen" das einemal als Körper, das andremal als „Seele" werten, eine Pflanze das einemal als Gegenstand, das andremal als lebendes Wesen. Es scheint sich also die Gefühlsmodalität bei gleichbleibendem Wertobjekt beidemal vom Erkenntnisgefühl ins Deutungsgefühl geändert zu haben. Aber es scheint doch nur so. Denn in der Tat ist auch das Wert-Objekt bei Gelegenheit der ersten Wertung in beiden Fällen ein andres als bei der zweiten. Das erstemal wird überhaupt nicht gedeutet; der „Mensch", die Pflanze, beide sind dann als „Körper" gegeben und werden als Körper gewertet. Das zweitemal wird aber gedeutet, und damit werden beide, Mensch und Pflanze, auch theoretisch etwas andres, nämlich erlebende Individuen; als solche werden sie dann auch gewertet. Dass für den „Menschen" in beiden Fällen dasselbe Wort gebraucht wird, darf nicht irreleiten. Es sind tatsächlich zwei verschiedene Wert-Objekte, und wenn die Gefühlsmodalität bei der ersten und der zweiten Wertung verschieden ist, so hat sie sich nicht dem gleichbleibenden Objekt gegenüber geändert, sondern gerade mit der entsprechenden Aenderung des Objekts. Die

Modalität ist wirklich das gegenüber dem theoretischen Begleiter Konstante in jedem Gefühl.

Was dagegen der früher betonten Variabilität unterliegt, das ist einmal die Stärke oder Intensität, dann die positive oder negative Bedeutung (der polare Charakter), endlich die „Qualität". Die Bedeutung dieser Begriffe wird sogleich aufgeklärt werden. Diese Variation ist offenbar von Individuum zu Individuum verschieden und scheint auch innerhalb eines Individual-Erlebens „unberechenbar". Und doch ist auch sie wohl nicht ohne Regel und Gesetz. Es liegt in ihr selber eine gewisse Konstanz, die es uns zu verstehen erlaubte, warum eine vorliegende Wertung gerade so und nicht anders ausgefallen ist, — wenn wir nur über jene Regeln der Variation im klaren wären und anderseits Kenntnis von den praktischen Möglichkeiten jedes Individuums hätten. Es ist indessen hier nicht unsre Absicht, diesen Fragen nachzugehen. Wir versuchen weiter die Grundbegriffe des Praktischen festzulegen, die wir zur Lösung unsrer Aufgabe nötig haben. Zu diesem Zwecke wird es gut sein, wenn wir die Gefühle nun wieder in ihrer Beziehung zum H a n d e l n betrachten. Tatsächlich ist ja diese Beziehung ständig gegeben; es gibt keine Wertung, die nicht mit einem Handeln im Zusammenhang stände. — Von der I n t e n s i t ä t der Gefühle haben wir bereits früher betont, dass sie nur im Zusammenhang der Handlung konstatiert werden und einen Sinn haben kann, weil sie „relativ" ist und nur im Siegen oder Unterliegen

der dem Gefühl entsprechenden Richtung des Handelns sich manifestiert. Intensität als solche, wenn man überhaupt davon sprechen kann, hat jedes Gefühl, d. h. jedes Gefühl ist imstande, ein Handeln zu inaugurieren oder zu bestimmen. Ein Gefühl ohne Intensität wäre kein Gefühl. Aber es gibt ein Mehr oder Weniger der Intensität, und dies Mehr oder Weniger kann nur an der tatsächlichen Wendung oder Richtung des Handelns abgelesen werden. Aber auch der polare Charakter einer Wertung steht in engstem Zusammenhang mit dem Handeln. Man kann auch ihn eigentlich nur durch die Richtung möglichen Handelns umschreiben. Positiven Wert z. B. hat etwas, das „anzieht" oder „gefällt". Dafür kann man ebenso gut sagen: sofern es gewünscht (oder auch gewollt) wird. Oder umgekehrt: was gewünscht wird, hat positiven Wert. Was im Gegenteil Ausgangserleben einer Handlung ist, hat insofern negativen Wert; oder: was negativen Wert hat, ist Anfangserleben einer Handlung. Man muss nur Handlung in dem von uns umschriebenen weitesten Sinne nehmen, der auch schon die Phantasiebildung und damit jede Wunschbildung umschliesst. Auch wenn innerhalb einer bereits begonnenen Handlung durch ein neu auftretendes Gefühl — etwa ein Bewegungsgefühl — nur die Richtung des Handelns geändert wird, so ist das Gefühl zusammen mit seinem theoretischen Begleiter zum Ausgangserleben oder zum Ziel einer neuen Handlung geworden, die den Lauf der ursprünglichen kreuzt oder kompliziert. So umschreibt sich jedenfalls der positive

oder negative Charakter eines Gefühls unter allen Umständen nur danach, ob das entsprechende Erleben Ziel oder Anlass eines Handelns, Gegenstand (Erfüllung) oder Ausgangspunkt eines Wunsches ist. — Wie anderseits ein starkes und ein schwaches Gefühl immer zusammengehören, weil stark und schwach Vergleichsqualitäten sind, so gehört auch ein positives Gefühl stets mit einem negativen zusammen; positiv und negativ sind ebenfalls korrelative Qualitäten. Natürlich so, dass sich der Gegensatz positiv-negativ mit dem Gegensatz stark-schwach nicht deckt; es gibt ja z. B. schwache Gefühle positiver wie negativer Art. Aber positiv und negativ gehören zusammen. Jeder positive Wert hat sein negatives Gegenstück. Diese Gegensätzlichkeit zieht sich durch das ganze Gefühlsleben hindurch. Und einen Nullpunkt des Gefühls zwischen positiv und negativ, also ein weder positives noch negatives Gefühl, gibt es ebenso wenig wie ein weder (relativ) starkes noch (relativ) schwaches Gefühl. Ein Gefühl, das weder positiv noch negativ wäre, wäre überhaupt kein Gefühl, und gefühlloses Erleben gibt es nicht. Diese Gegensätzlichkeit und Korrelation nennen wir die P o l a r i t ä t des Fühlens oder Wertens.

Kennt man die Modalität, die Intensität und den polaren Charakter einer Wertung, so ist damit gesagt, auf welches Wertobjekt sie sich beziehe, wie „stark" sie im Verhältnis zu bestimmten andern Wertungen ein Handeln beeinflusse, und ob sie positiver oder negativer

Natur sei. Aber sie ist damit noch nicht vollständig beschrieben. Es fehlt ein wesentliches Element, das neben den andern Eigentümlichkeiten jede Wertung charakterisiert. Wir nennen es die Qualität des Wertes im spezifischen Sinne, und wir verstehen darunter eine Eigentümlichkeit jedes Wertes, meinen also etwas andres, als wenn wir früher vom ganzen Gefühl als einer „Qualität" des Erlebens sprachen. Die Qualität zeigt an, unter welchem „Gesichtspunkte" das Wertobjekt gewertet werde, in welcher Weise sich das Individuum prinzipiell zu ihm stelle. Es gibt zwei Arten dieser Einstellung. Wir schätzen — oder lehnen ab — ein „Ding" entweder „um seinetwillen" oder „um unsretwillen". Das ist, roh ausgedrückt, der Unterschied der beiden möglichen Wertqualitäten. Man darf nur die Ausdrücke nicht missverstehen. Auch wenn ich ein Objekt „um seinetwillen" schätze, so bin doch ich der Wertende, es gefällt mir. Aber, das ist das Entscheidende, ich „denke nicht an mich" dabei. Das Gefallen ist zwar nicht „interesselos"; aber das Interesse ist von andrer Art als wenn ich ein Ding speziell um meinetwillen schätze. Gleichgültig, ob die Wertung oder diese „Beziehung" oder Nichtbeziehung auf mich mir bewusst oder nicht bewusst sei.

Im übrigen wird das, was wir hier Qualität der Werte genannt haben, klarer, wenn wir nun auf den Begriff des Triebes zurückkommen. Wir haben von Trieben bereits in der Analyse des Handelns gesprochen, möchten

aber das dort Gesagte vorläufig dahingestellt sein lassen, um uns dem Begriff von einer andern Seite zu nähern. Die Untersuchung der „innern Handlung" hat uns zu der Annahme gedrängt, dass allem Handeln gewisse Grund-Absichten oder Ur-Tendenzen innewohnen, die es „regieren" und deren Spezialäusserungen die Einzelabsichten jeder Handlung sind. Es gibt nun offenbar z w e i solcher Grundabsichten; sie bestimmen alles Handeln und offenbaren sich in allem Werten, mit dem ja das Handeln gegeben ist. Die beiden Absichten spiegeln sich in den beiden Qualitäten aller Werte. Es ist nur schwer, sie unmissverständlich zu beschreiben, einmal wegen der Unsicherheit des allgemeinen Sprachgebrauches in diesen Dingen und dann wegen der steten Verknüpfung beider Grundtendenzen miteinander. Wir versuchen trotzdem zu erklären, was wir meinen.

Wir alle streben in jedem Moment unsres bewussten und unbewussten Erlebens danach, mit Anderm Eins zu sein, darin aufzugehen, uns in Andres zu versenken oder in Anderm zu sein. Dies „Andre" kann jedes beliebige Element und jeder Komplex theoretischen Erlebens sein, also jedes mögliche Wertobjekt. Das Erleben besteht nach der einen Seite hin geradezu in dieser „Ver-Anderung", wie ein guter alter Ausdruck lautet. Die Tendenz aber, von der wir hier sprechen, macht bereits, dass wir alle Wertobjekte als andre W e s e n oder Teile oder Ausdrucksformen (Zeichen) andrer Wesen zu erleben trachten und tatsächlich erleben, sofern die Tendenz nicht durch

eine andre Tendenz, von der wir noch sprechen werden, gehemmt wird. Alle Ver-Persönlichung, alle Deutung liegt im „Interesse" dieser Grundabsicht. Denn die Ver-Anderung bedeutet, wenn sie vollzogen ist, ein Mit-Erleben oder besser Zusammen-Erleben, Zusammen-Existieren mit dem Andern. Zusammenerleben kann man aber nur mit etwas, was selber erlebt, mit einem Individuum, einem Wesen-für-sich, einem „Ich", wenn wir so den Inbegriff individuellen Erlebens bezeichnen wollen. „Gäbe" es keine andern Wesen, so könnten wir uns nicht ver-andern; die Tendenz b r a u c h t „Persönlichkeiten", und ihr ist es zuzuschreiben, dass wir in dem uns erkenntnismässig Gegebenen Persönliches erleben.

Wir könnten diese Ur-Absicht Veranderungsstreben nennen; da aber der Ausdruck ungewöhnlich ist und die Gefahr naheliegt, dass er störende Vorstellungen auslöst, so ziehen wir die neutralere und wahrscheinlich weniger ungewohnte Bezeichnung „Identifikationstendenz" vor. Freilich schützt auch sie wohl nicht vor möglichen Missverständnissen; wir sind daher gezwungen, noch näher zu umschreiben, was wir darunter verstanden wissen möchten. Ihr allgemeines „Ziel" ist, wie wir schon sagten, das Eins-sein mit Anderm, nicht getrennt und besonders, sondern gemeinsam zu erleben. Sie drängt dazu, sich mit anderm Erlebenden zu identifizieren. Was sie der Gesamtheit möglicher Wertobjekte gegenüber anstrebt — ihre „Idee", wie man ihr allgemeines Ziel zum Unterschied von theoretisch bestimmten Zielen des Handelns bezeich-

nen könnte — ist das harmonische Miterleben mit dem Persönlichen, das in den Objekten gesehen wird. Den umfassendsten Arten von Wertobjekten gegenüber äussert sich diese Identifikationstendenz folgendermassen. Ist das Wertobjekt ein Deutungsobjekt selber, also Teil der fremden Persönlichkeit, so geht das Streben dahin, dies fremde Erleben direkt mitzuerleben, — also mitzufühlen, wie das Andre fühlt, mitzusehen und mitzudenken, wo das Andre sieht und denkt. Ist es aber eine Erkenntnisgrösse im engern Sinn, also z. B. eine primäre Vorstellung, so wird es als Zeichen für fremdes Erleben aufgefasst, und wir möchten dann so erleben, dass es Zeichen auch unsres Erlebens wäre, Offenbarung oder Erscheinung — Leib gewissermassen —, Darstellung und Ausdruck gemeinsamen Erlebens. Anders ausgedrückt: mit fremdem Erleben streben wir uns nach unsrer „seelischen" Seite zu identifizieren, mit dem „leiblichen" Ausdruck fremder Persönlichkeit streben wir nach unsrer leiblichen Seite Eins zu sein. — Die theoretischen Gegebenheiten können aber auch sekundäre Gebilde sein. Dann stellen sie Resultate eignen (innern) Handelns am Material des primär-theoretischen Erlebens dar und sind insofern abhängig vom eignen praktischen Verhalten. Das eigne praktische Verhalten aber kann ebenfalls theoretisch gegeben sein, als Selbstanschauung; wir haben früher davon gesprochen. Auch mit ihm, mit unserm „praktischen Ich", suchen wir uns zu identifizieren, sobald es uns in der Selbst-Vorstellung oder Selbst-Deutung gegen-

übersteht. Wir streben nach Einklang und Harmonie mit „uns selber", d. h. mit unserm eignen nun „angeschauten" praktischen Verhalten, das uns in der Anschauung wie das Verhalten einer fremden Persönlichkeit gegenübersteht. — Wir wollen uns mit diesen Andeutungen begnügen; eine vollständige Ausführung dieser und der folgenden Gedanken über die Grundtendenzen ist doch an dieser Stelle auf keinen Fall möglich.

Die Identifikationstendenz setzt voraus, dass überhaupt etwas als ein „Anderes" erlebt wird. Sie selber sieht zwar in diesem Andern Persönlichkeiten oder Ausdruck von Persönlichkeiten; aber sie drängt dazu erst auf Grund von „Anderem" überhaupt, das im Erleben gegeben ist. Die Sehnsucht nach Einheit setzt das Erleben der Andersheit, den Gegensatz, das Getrenntsein voraus. Dass dieser Gegensatz existiert, schreiben wir der z w e i t e n Grundtendenz zu. Wir alle gehen überall darauf aus, Individuen zu sein, Selbstseiende, Selbsterlebende, selbständige Persönlichkeiten. „Ausleben", Selbstdarstellen, Selbstsein ist die allgemeine Idee dieser zweiten Tendenz. Jeder will ein Ich sein. Vielleicht nennen wir das darin liegende Streben am besten die Ich-Tendenz. Sie braucht „Anderes", braucht einen Gegensatz, eine Folie. Sie macht, dass Etwas im Erleben dem „Ich" g e g e n ü b e r g e s e t z t wird. Sie macht, dass wir trennen zwischen „uns" als Erlebenden und einem Erlebten. Sie ist „schuld" an der Ablösung des „Objekts" vom „Subjekt" des Erlebens. Sie „schafft" geradezu

die Dinge aus dem Erleben heraus, indem sie sie dem „Ich" entgegensetzt. Aber nicht als andre „Wesen" — dazu liegt von der Ichtendenz aus keine „Veranlassung" vor —, sondern einfach als Andres, als Gegenstände. Dieser Gegenstände bedarf das Individuum, um sich in seiner „Ichheit" zu erleben, wie es vom Identifikationstrieb aus der Persönlichkeit bedurfte, um sich identifizieren zu können. Wie anderseits diese Persönlichkeiten dort die Gelegenheiten zur Aufhebung der Andersheit, zur Identifikation, boten, so stellen auch die Gegenstände für die Ichtendenz nur das „Material" dar, an dem das „Subjekt" sich darstellt, ausdrückt, durchsetzt oder alles das wenigstens w i l l. Auch hier ist das „Andre" nicht das Letzte, was sein soll, so wenig wie dort die andre Persönlichkeit. Die Ichtendenz strebt weiter danach, gerade am Andern selbst zu sein; das kann nur geschehen durch „Beherrschung", d. h. durch Einbeziehung in die eigne Existenz, so dass das Andre sich zu uns verhält wie der gehorsame Diener zum Herrn. Mag das Andre von der Identifikationstendenz aus als Persönlichkeit und Ausdruck von Persönlichkeit erscheinen und „behandelt werden": dem Ich-Streben ist alles Sache und gewissermassen „Mittel" zum Leben, d. h. zum Selbstsein, zum Erleben.

Diese beiden Ur-Absichten sind nun im Erleben jedes Individuums — wir verzichten auf den Nachweis im einzelnen — konstant; darum sind sie auch konstant verbunden. Es gibt keinen Moment des bewussten und

unbewussten Erlebens, der nicht durch ihr Zusammenwirken charakterisiert wäre. Sie stehen aber in einem gewissen Gegensatz zueinander. Wenigstens können nicht beide „Ideen" gleichzeitig erfüllt gedacht werden. Schrankenloses Selbstsein und Beherrschen der Dinge verträgt sich nicht mit absolutem Zusammenleben mit dem Andern; schon die ganz als Persönlichkeiten und die ganz als Sachen gedachte Welt vertragen sich nicht; es sind zum mindestens disparate Grössen. So gehen die Ziele oder Ideen beider Tendenzen an einander vorbei, ja sie schliessen sich, in ihrer Erfüllung gedacht, geradezu aus. Da aber die Tendenzen zusammen sind, so entsteht ein Wettstreit, der das ganze praktische Erleben jedes Individuums ausmacht. Vor allem zeigt sich das stete Zusammenwirken und der Widerstreit der beiden Tendenzen darin, dass gewissen theoretischen Gegebenheiten gegenüber die Identifikation überhaupt nicht oder nur mangelhaft möglich ist, und dass wiederum gewissen Objekten gegenüber das erstrebte Einbeziehen in das eigne Ich ebenfalls nicht oder nur unvollkommen möglich ist. Weil oder indem wir immer ein Ich, ein bestimmtes Erleben, repräsentieren und repräsentieren „wollen", vermögen wir uns nur mit bestimmten Objekten zu identifizieren, — weil oder indem wir uns mit Anderm identifizieren, vermögen wir uns nicht Allem gegenüber als Ich, in unsrer Individualität, zu erhalten oder durchzusetzen. Anders ausgedrückt: Sofern jemand ein Individuum, ein „Charakter" des Erlebens ist, kann er nicht

zu allen andern Individuen oder ihren „Symbolen" Ja sagen, und sofern jemand zu irgend einem andern Persönlichen sich - identifizierend ja sagt, kann er sich in seiner bisherigen Eigenart nicht behaupten und durchsetzen. Man könnte auch so sagen: der Einschlag der Ichtendenz in allem Erleben macht, dass wir im Andern bei aller Identifikation doch ein neues Ich suchen, mit ihm zusammen ein neues Ich konstituieren wollen. Darum ist Identifikation nur möglich, wo das Andre uns mehr oder weniger „ähnlich" erscheint; darum gibt es jedenfalls Dinge, mit denen wir uns nicht zu identifizieren vermögen. Umgekehrt: der Einschlag des Identifikationsstrebens in allem Erleben macht, dass wir bei allem Wunsch, selbst und nur selbst zu sein und unser Ich schrankenlos zur Geltung zu bringen und festzuhalten, — doch stets mit Einigem uns identifizieren oder zu identifizieren suchen. Insofern wir dies tun, setzen wir unsre bisherige Ichheit nicht durch, und es ist somit der Identifikationstendenz zu verdanken, wenn wir nur g e w i s s e m Andern gegenüber uns in unsrer bisherigen individuellen Existenz zu behaupten vermögen. Wo eine Unmöglichkeit im „Gelingen" der einen oder der andern Ur-Absicht vorliegt, ist sie jedesmal im Dasein der andern Ur-Absicht begründet.

Mit dem Gelingen oder Nichtgelingen sind aber die Ur-Werte gegeben. Sofern einem Objekt gegenüber die Identifikationstendenz befriedigt wird, die Identifikation mit dem darin sich offenbarenden Persönlichen also

gelingt, zeigt sich dies zunächst in einem Gefühlston des Erlebens, den wir wohl am besten als „Seligkeit" oder „Wonne" bezeichnen. Es ist der positive Gefühlsbegleiter der gelungenen Vereinigung. Sofern die Identifikation misslingt, d. h. nicht möglich ist, zeigt sich die „Zurückweisung" in einem Gefühlston, der das Verlassensein, Getrenntsein begleitet, einem Gefühl der Einsamkeit, der Hülflosigkeit, das vielleicht am besten durch „peinliche Stimmung" bezeichnet wird und eine Form der „Angst" darstellt. — Gelingt einem Objekt gegenüber die restlose Einbeziehung ins Ich, also die Behauptung des Ich, so begleitet diese gelungene „Aktion" ein Gefühl der Lust, ein Triumphgefühl, ein Gefühl der Lebenssteigerung, der Freiheit. Gelingt die Durchsetzung nicht, so wird die Hemmung der Tendenz gefühlsmässig ausgedrückt als Gefühl der Ohnmacht, der Schwäche, der individuellen Lebenshemmung; es ist die andre Form der „Angst", wenn man so sagen darf. „Angst" im allgemeinen Sinne wäre dann das Gefühl der Hemmung einer Ur-Tendenz überhaupt, das Gefühl des (partiellen) Nicht-seins, und zugleich etwas wie ein Vorgefühl des „Todes", d. h. des Nicht-mehr-erlebens, — insofern als die partielle Hemmung auf die mögliche totale Hemmung hinweist. In der Tat enthält alle Angststimmung einen Hinweis auf das in Zukunft möglich gedachte Nichtsein, — sei es mehr nach der Seite der einen oder der andern Tendenz. Mit der totalen Unterbindung der Tendenzen wäre ja ein Erleben überhaupt nicht mehr zu denken;

sie sind zusammen der Inbegriff des praktischen Erlebens, und Theoretisches ohne Praktisches gibt es nicht.

Diese Ur-Gefühle sind, wie alle Gefühle, zugleich Wertungen. Aber ihre „Objekte" — die tatsächlichen Beziehungen des Ich zu Anderm nach der Seite der einen oder der andern Tendenz — gehören im Moment der Wertung stets dem Unbewussten an und werden sehr oft überhaupt nicht bewusst. Das „Ich" als Inbegriff eines bestimmten Individualerlebens kann ja samt seinen Verhältnissen zu Anderm erst nachträglich als bewusste Vorstellung gegeben sein, wenn es überhaupt „angeschaut" wird. Im übrigen können wir auf den Begriff des „Ich", wie wir ihn hier verstehen und definiert haben, nicht weiter eingehen; wir hoffen trotzdem verstanden zu werden. — Wir möchten aber, ehe wir weiter gehen, einem möglichen Missverständnis vorzubeugen suchen. Man darf sich die „Genesis" der Ur-Gefühle nicht als einen zeitlich verlaufenden Vorgang vorstellen. Es ist nicht so, dass erst ein „Anderes" rein theoretisch erlebt würde, dass sich dann die Ur-Tendenzen darauf richteten, dass dann das Gelingen oder Misslingen der darin liegenden Absicht erfolgte und dass daraufhin endlich das Ur-Gefühl entstände. Wenn wir genötigt waren, die Sache so darzustellen, so geschah es gewissermassen bildlich — anschaulich. In Wirklichkeit sind alle diese scheinbaren Etappen in Eins verbunden und zeitlich nicht zu trennen. Mit dem theoretischen Erleben sind die Ur-Absichten da, ja sie bestimmen schon die theoretische Art des Erlebens.

Damit ist auch bereits das positive oder negative „Verhältnis" und mit ihm das entsprechende Ur-Gefühl gegeben. Man kann von Zeit schon darum nicht sprechen, weil der „Vorgang" als solcher durchaus unbewusst ist und höchstens nachträglich bewusst rekonstruiert, d. h. nach-gedacht werden kann. Dasselbe gilt auch von der nun zu beschreibenden „Genesis" der „primären" Objekt-Werte im eigentlichen Sinn.

Wir verstehen unter eigentlichen Wert-Objekten die Gesamtheit des „Andern", also alles, was „uns" gegenübergestellt werden kann. Dazu gehört das „Ich" in dem von uns definierten Sinne nicht. Wir können ein „Ich" allerdings auch vorstellen und damit uns gegenüberstellen. Aber dann ist es schon nicht mehr jenes Ich des „unmittelbaren" Erlebens, sondern eine nachträgliche Sekundärvorstellung; das Ich ist darin ein fremdes geworden, und indem wir es vorstellen, sind „wir" als unmittelbar Erlebende davon verschieden und nicht selber „Objekt". Und was hier vom Ich gesagt ist, gilt in gleicher Weise von jeder „Beziehung" des Ich zu Anderm. Auch jene Beziehungen sind, sofern sie vorgestellt und damit eigentliche Objekte werden, nicht mehr die unmittelbaren Ur-Erlebnisse, von denen wir sprachen. Im folgenden wenden wir uns den eigentlichen Wertobjekten und der „Genesis" ihrer Werte zu. Und zwar zunächst der Genesis ihrer p r i m ä r e n Werte; was wir darunter im Gegensatz zu den sekundären Werten verstehen, wird später klar werden.

Wenn die Identifikations- oder die Ichtendenz an einem vorliegenden eigentlichen Objekt erfüllt wird — ganz oder partiell —, so lassen wir dies das Objekt gewissermassen entgelten. Wir schieben ihm sozusagen das „Verdienst" am Gelingen der Ur-Absicht zu; es wird von der Identifikations- oder Ich-Freude bestrahlt. Uns selber können wir das Verdienst nicht zuschreiben, da wir uns im Moment des Objekt-Erlebens niemals selber als Objekt gegeben sind. Wir — d. h. unsere Verhaltungsweisen — können uns n a c h t r ä g l i c h als Objekt (der Selbstanschauung) gegeben sein, und nachträglich kann deshalb das Verdienst auch uns zugeschrieben werden. Im Moment aber haftet es an den Objekten, welche Gelegenheit zur Identifikation oder zur Ich-„Erhaltung" (Ich-Durchsetzung) bieten. Dieses Verdienst wird durch einen p o s i t i v e n W e r t des Objekts ausgedrückt, einen Identifikationswert oder einen Ichwert, je nachdem die eine oder die andre Tendenz befriedigt ist. — Sofern aber einem Objekt gegenüber die eine oder die andre Tendenz nicht befriedigt ist, zeigt sich dies in einem negativen Identifikations- oder Ichwert des Objektes an. Es wird ihm gewissermassen die S c h u l d am Misslingen zugeschoben. Die Urgefühle der „Enttäuschung" gewinnen am Objekt die Form eigentlicher Objektwerte. Man darf nur, wie gesagt, das Ganze der Wertung nicht als einen zeitlichen oder bewussten Vorgang auffassen. Zeit spielt im Verhältnis des Objekts zu seinem Wert überhaupt keine Rolle; mit dem Objekt ist sein Wert,

der primäre wenigstens, unmittelbar gegeben; der ganze Vorgang ist „vor-empirisch" oder vor-bewusst.

Im einzelnen gestaltet sich die Wertung zunächst für die Identifikationstendenz so, dass das sie befriedigende Objekt, sei es Persönliches oder Ausdruck von Persönlichem, „um seinetwillen" oder eigentlich um der Identifikationsmöglichkeit willen gefällt. Wir „lieben" es, finden es „schön" oder „gut" u. s. w., je nach seiner theoretischen Art. Sofern das Objekt aber die Sehnsucht nach Identifikation nicht befriedigt, fühlen wir uns dadurch zurückgestossen; es missfällt um seinetwillen, d. h. um der Unmöglichkeit der Identifikation willen. Es ist unschön, schlecht, verabscheuungswürdig. — Ermöglicht ein Objekt die Erfüllung der andern Tendenz, so gefällt es ebenfalls, aber auf eine andre Weise; die Wert-Qualität ist anders. Es gefällt „um unsretwillen" oder eigentlich um der Ich-Behauptung, d. i. um seines „Gehorsams" oder seiner „Nützlichkeit" und Brauchbarkeit oder Zuträglichkeit willen, kurz wegen seiner Einordnung in die eigne Individualität. Wir „lieben" es nicht, aber wir „schätzen" es. Im umgekehrten Fall missfällt es im Sinne derselben Qualität. Es widerstrebt der Tendenz und hält sie auf, ist also hinderlich, schädlich, unbequem u. s. w. — Man muss sich nun aber daran erinnern, dass in keinem konkreten Fall nur eine der beiden Tendenzen beteiligt ist. Infolgedessen sind bereits alle primären Werte aus dem Wettstreit beider Tendenzen hervorgegangen. Ein positiver Identifikationswert jedenfalls ist nur möglich, wenn

oder soweit die Ichtendenz die Identifikation „gestattet", und ein positiver Ichwert ist nur möglich, wenn die Identifikationstendenz die Behauptung des bisherigen individuellen Seins „zulässt". Es handelt sich also eigentlich in jedem Moment und jedem Objekt gegenüber um einen K a m p f oder eine Auseinandersetzung beider Tendenzen. So gelangen wir zum Begriff der I n t e n s i t ä t und des Intensitätsverhältnisses der Ur-Absichten.

Ehe wir diesen Gedanken weiter verfolgen, bleiben wir noch etwas bei den primären Objektwerten stehen. Wenn ein Wert der einen oder der andern Qualität positiv ist, so ist die entsprechende Tendenz diesem Objekt gegenüber befriedigt; sie hört insofern als Tendenz auf. Anders, wenn der Wert negativ ist. Das bedeutet jedesmal, dass die Befriedigung nicht eingetreten ist; die Tendenz geht dann dem Objekt gegenüber weiter. Wir verfolgen das weitere Geschehen in Kürze für jede Tendenz gesondert. Wenn ein Objekt die Identifikationstendenz nicht befriedigt, so geht die Tendenz zunächst darauf aus, ein Identifikationsverhältnis wenigstens für die Zukunft trotzdem zu finden. Das wäre von vornherein auf zwei Arten denkbar. Entweder müsste das Individuum eine andre, positive, „Einstellung" zum Objekt gewinnen, d. h. selber ein andres werden, — oder das Objekt müsste ein andres, d. h. es müsste im Sinne der Identifikationsmöglichkeit umgestaltet oder ersetzt werden. Die erste Möglichkeit bedeutete eine „Angleichung" oder Anpassung des Individuums und damit ein partielles Auf-

geben der bisherigen Individualität. Die zweite Möglichkeit verlangt im Gegenteil die „Anpassung" vom Objekt, zugunsten des so und so beschaffenen Individuums. Welcher der beiden Wege eingeschlagen wird, ob also das Individuum dem Andern entgegenkommt oder wie weit es ihm — auch ein Kompromiss beider Wege ist möglich — entgegenkommt, das hängt offenbar vom Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen ab. Denn ein Entgegenkommen, eine andre „Einstellung" des Individuums bedeutete ein partielles „Ueberwinden" der Ichtendenz. In jedem Fall aber entspringt aus der Negativwertung zunächst ein Zielwunsch und dann eine eigentliche Absicht mit Bezug auf ein Objekt, — sei dies Objekt das zuerst gewertete „fremde" oder das nachträglich angeschaute und von der unerfüllten Identifikationstendenz aus ebenfalls negativ bewertete eigne Verhalten. Damit aber ist die Tendenz zur „angewandten" Tendenz d. h. zum T r i e b geworden.

Ehe wir uns über den Trieb weiter aussprechen, verfolgen wir, was aus der Negativwertung von der Qualität der Ichtendenz wird. Wir wissen, dass ein Objekt von der Ichtendenz aus dann negativ gewertet wird, wenn es sich in die Individualität nicht einfügt, wenn es dem Streben nach schrankenloser Erhaltung und Durchsetzung des Ich Widerstand leistet, wenn es uns also zwingt oder zwingen „will", uns in es hineinzufinden, statt dass es sich an unsre Individualität anschlösse oder anpasste. Liegt ein solcher Widerstand vor, so dokumen-

tiert er sich gefühlsmässig als negativer Ichwert. Die Ichtendenz ist ihm gegenüber nicht befriedigt, aber sie hört gerade deswegen nicht zu „wirken" auf. Sie drängt weiter dazu, dass wenigstens in Zukunft die Einordnung des Andern sich vollziehe. Es sind auch zu diesem Ziele von vornherein zwei Wege denkbar. Entweder muss das Objekt ein anderes werden, so dass es sich dann „willig" unserm Sondersein einfügt, oder wir selber müssen uns ändern, so dass die Erfüllung desselben Zieles bei gleichbleibendem Objekte möglich wird. Der erste Weg bedeutet Umschaffung des Andern, der zweite Umschaffung unsrer selbst. Diese letztere Umschaffung ist aber nicht anders denkbar, als dass unser Individualerleben partiell ein andres werde, — dass wir uns also mit einer (partiell) andern Individualität identifizieren. Man sieht, die beiden Wege sind prinzipiell dieselben, wie sie sich bei vorhandener Negativwertung im Sinne der Identifikationstendenz eröffnen. Nur dass in beiden Fällen die Ziele verschieden sind. Während dort die Umwandlung des Objekts oder die andre Einstellung des Individuums um der Identifikationsmöglichkeit willen gesucht wird, erstreben wir sie hier um der möglichen Einbeziehung des Andern in die Erlebens-Sphäre und den Machtbereich der eignen Individualität willen. Wiederum kommt es aber auf das Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen an, welcher Weg eingeschlagen werde. Auf jeden Fall ruft die Negativwertung zunächst einer Zielvorstellung vom Charakter des einen oder des andern Weges und dann

einer eigentlichen Absicht. Damit wird auch aus Anlass dieser Negativwertung die — unerfüllte — Grundtendenz zum Trieb.

Hier kommen wir nun auf unsre frühere Definition dieses Begriffes zurück. Wir verstanden unter „Trieb" vorläufig und allgemein den Inbegriff des Fortschreitens von einer Phase einer Handlung zur andern, — die Tatsache insbesondre, dass das negativ bewertete Ausgangserleben eine entsprechend positiv bewertete Zielvorstellung herbeiruft, wodurch der Grund zur Handlung gelegt oder eigentlich die Ur-Handlung bereits vollzogen ist. Man sieht ohne weiteres, dass diese Beschreibung genau auf dasjenige Gebilde passt, das wir oben als Derivat oder Umwandlungsform einer unbefriedigten Grundtendenz in Anwendung auf ein bestimmtes Objekt beschrieben haben. Man kann die Grundtendenzen, sofern sie nicht befriedigt sind, geradezu G r u n d t r i e b e nennen; sie inaugurieren Handeln, sobald ihnen nicht ohne weiteres Genüge getan ist. Dem einzelnen Objekt gegenüber werden sie dann zu E i n z e l t r i e b e n, als die wir sie bereits in der Analyse des Handelns kennen gelernt haben. Der Einzeltrieb ist stets ein Spezialfall oder eine spezielle „Anwendung", eine spezielle Aeusserungsweise eines Grundtriebes, einer unbefriedigten Grundtendenz.

Von hier an geht dann das praktische oder vielmehr praktisch-theoretische Erleben so weiter, wie wir es in der Analyse des Handelns schematisch beschrieben haben. Es bleibt uns hier nur weniges hinzuzufügen. Sobald ein-

mal die eine oder die andre Grundtendenz am einzelnen Objekte zum Trieb geworden ist, sobald infolgedessen eine Absicht besteht, ist natürlich die weitere Ausführung Sache der Ichtendenz. Denn selbst wenn das Ziel der Handlung um einer Identifikationsmöglichkeit willen verfolgt wird, so ist es doch Bestandteil der Individualität, ein Ausdruck des praktischen Ich, und die Ausführung bedeutet eine Durchsetzung dieses Ich gegen alle Hindernisse. Es würde zu weit führen, wollten wir nachweisen, dass auch diese eventuellen Hindernisse ausschliesslich aus der ständigen Mitwirkung der Identifikationstendenz stammen, dass also auch der Verlauf jeder Handlung einen Kampf der beiden Grundtendenzen darstellt. Der Leser wird vielleicht selber aus der Analyse des Handelns das Material zu diesem Nachweise schöpfen, wenn er jene Analyse mit dem zusammenhält, was wir über den Charakter der Grundtendenzen gesagt haben.

Uns führt der Verlauf der Handlung mit den zur Ausführung nötigen Mittelvorgängen und den eventuellen Hindernissen hier auf den Begriff des sekundären oder übertragenen Wertes, während wir im Zusammenhang mit den Grundtendenzen bisher nur von primären oder unmittelbaren Werten gesprochen haben. Zwischen die Zielvorstellung einer Handlung und die fertige Realisation des Zieles schiebt sich stets eine Ausführung ein, die aus einer längern oder kürzern Reihe von theoretischen Erlebnissen mit ihren Gefühlsbegleitern besteht. Es können sich auf diesem Wege theoretische Grössen und

damit Wertobjekte einstellen, die der Realisierung des Zieles günstig, oder solche, die ihr ungünstig sind oder dafür gehalten werden. Gleichgültig, ob sie bereits in der Absicht vorgesehen seien oder ob sie unvorhergesehen eintreten. Jede dieser Grössen erhält einen sekundären Wert. Er wird auf die Objekte der genannten Art übertragen von dem Ziel der Handlung her, dem das Objekt zu dienen oder hinderlich zu sein scheint. Im ersten Fall trägt der übertragene Wert denselben polaren Charakter wie das gewünschte Ziel; er ist also positiv. Im zweiten Fall ist er negativ. Der Qualität nach orientiert er sich auf alle Fälle an der Qualität des Zielwertes. Geht also die Handlung aus dem Ichtrieb hervor, hat infolgedessen das Ziel einen Ichwert, so erhält jeder fördernde oder hemmende „Umstand" ebenfalls einen(übertragenen) Ichwert. Wird aber das Ziel der Handlung um der Identifikation willen gesucht, so strahlt die Identifikationsqualität auch auf die positiven oder negativen „Mittel-" Werte über. Nun wissen wir aber, dass die Ausführung irgend einer Absicht, auch wenn ihr Ziel im Dienste der Identifikationstendenz steht, Sache des Ichtriebes ist, weil das Durchführen der einmal gefassten Absicht einem Durchsetzen der eignen Persönlichkeit gleichkommt. Bieten sich also der Durchführung Unterstützungen oder Hindernisse, so bedeuten diese Mittelvorgänge in allen Fällen Erfüllungen oder Zurückweisungen der Ichtendenz. Sie haben somit stets, ob das Ziel unter dem einen oder andern Tendenz-„Gesichtspunkt" gewertet werde, einen

positiven oder negativen Ichwert. Allein dieser Wert ist nicht ein — vom Ziel her — übertragener, sondern ein primärer von der früher beschriebenen Art. Es steht ihm auch in jedem einzelnen Falle, wiederum abgesehen von der Qualität des Zielwertes, ein Identifikationswert gegenüber. Denn jedes Wertobjekt, das im Laufe der Ausführung ins Erleben tritt, wird zugleich von der Identifikationstendenz aus gewertet. Es hängt nun wieder vom momentanen Intensitätsverhältnis der beiden Tendenzen ab, welche der beiden Wertungsarten den erwähnten Grössen gegenüber „siegt". Davon wird natürlich der Gang der Handlung auch beeinflusst. Doch wollen wir bei diesen primären Werten nicht stehen bleiben, sondern uns wieder den übertragenen Werten zuwenden.

Es gibt nämlich, wie es scheint, nicht nur Wertübertragung, die von einem gewünschten Ziele der einen oder andern Qualität ausgeht; sondern die „Zentren" der Uebertragung scheinen auch von andrer Art sein zu können. Zunächst gehen Uebertragungen offenbar nicht nur von gewünschten, sondern auch von befürchteten Wertobjekten aus, d. h. von Vorstellungen negativwertiger Grössen, deren Realisierung in der Zukunft für möglich gehalten wird. Was ihre Realisierung zu fördern scheint, erhält durch positive Uebertragung („Irradiation") denselben qualitativen und polaren Wertcharakter, wie ihn der vorgestellte Wert besitzt, also hier negativen Wert. Was dagegen ihre Realisierung zu hindern scheint, erhält durch negative Irradiation einen

zwar qualitativ mit dem vorgestellten übereinstimmenden, polar aber ihm entgegengesetzten, hier also positiven Wert. — Betrachtet man aber solche Fälle schärfer, so sieht man, dass sie sich auf den früher beschriebenen Fall der Irradiation von vorgestellten Zielen her reduzieren lassen. Denn was wir befürchten, befürchten wir immer als Gegensatz oder Hindernis einer Wunscherfüllung, also eines positiv wertvoll vorgestellten Zieles. Was geeignet ist, Befürchtetes zu fördern, ist zugleich geeignet, Gewünschtes zu hindern. So geht die negative Irradiationswertung eigentlich von einem Ziele aus. Ganz analog in den Fällen, da dasjenige positiv gewertet wird, was Befürchtetes zu hindern scheint. Denn es wird damit immer als Förderung (Mittel) zur Realisierung eines Gewünschten gedacht, und es findet somit (positive) Uebertragung von einem Wunschziele aus statt.

Auf solche Uebertragung lassen sich schliesslich auch alle scheinbar anders zustandekommenden sekundären Werte zurückführen. Es würde zu weit führen, den Nachweis dafür im einzelnen hier zu erbringen. Die Uebertragung hängt in allen Fällen damit zusammen, dass das in seinem Wert „beeinflusste" Objekt als „Mittel" zur Herbeiführung eines gewünschten Resultates oder einer befürchteten Tatsache angesehen wird. Was den übertragenen Wert als solchen bestimmt, ist immer einerseits ein primärer Wert und anderseits die Ueberzeugung von dem kausalen oder teleologischen Zusammenhang der beiden beteiligten Objekte. So zwar, dass die

vorausgesehene „Folge" ihren Wert den geglaubten „Bedingungen" mitteilt. Jedenfalls also wären mit der Gesamtheit aller primären Werte und mit der Ueberzeugung von den theoretisch-kausalen Zusammenhängen aller „Dinge" sämtliche möglichen Werte der sekundären Art gegeben. So dass bei gegebenen Primärwerten die konstatierten theoretischen Beziehungen zwischen den Wertobjekten die einzigen „Bedingungen" der übertragenen Werte darstellen.

Damit kehren wir zur Genesis der primären Werte, und zwar zunächst zum Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen zurück. Wir sahen, dass es an der Ichtendenz liegt, wenn wir uns mit einem Objekt nicht identifizieren können, und dass es an der Identifikationstendenz liegt, wenn wir einem Objekt gegenüber uns in unsrer Sonder-Individualität nicht durchzusetzen vermögen. So dass alle Negativwerte im Sinne einer Tendenz dem Mitwirken der andern Tendenz zuzuschreiben sind, und dass alle Positivwerte einer Tendenz nur insofern möglich sind, als die Tendenz über die entsprechende Gegenwirkung der andern „siegt". Man kann aber ganz allgemein jeden primären Wert in seiner Eigenart als „Resultat" eines Kampfes beider Tendenzen auffassen, wenn man von der Modalität absieht, welche nichts andres als der Ausdruck der Zugehörigkeit des Wertes zu einem bestimmten Objekt ist. Wir stellen uns vor, es handle sich um die Bewertung eines bestimmten Wertobjektes, und beide Tendenzen bemühen sich darum. Dann sind

allgemein zwei Möglichkeiten vorhanden: entweder „siegt" die eine oder es siegt die andre Tendenz, im ganzen genommen. Diesem Sieg schlechthin verdankt der Wert des Objektes seine Qualität. Er wird ein Identifikationswert, wenn die Identifikationstendenz im ganzen überwiegt, im andern Fall ein Ichwert. Allein wo zwei gegensätzliche oder doch verschiedenartige Tendenzen um die Herrschaft kämpfen, sind trotz der grössern „Intensität" der einen doch beide irgendwie am Resultat beteiligt. Das Dasein der im ganzen schwächern zeigt sich in einer „Einschränkung" der andern. Die Einschränkung manifestiert sich sowohl an der Qualität, wie am polaren Charakter und an der Intensität des „entstehenden" Wertes, und sie ist grösser oder geringer, je nach dem geringern oder grössern Intensitätsunterschied der streitenden Parteien. Infolgedessen ist anzunehmen — wenn wirklich beide Tendenzen in jedem Moment des Erlebens vorhanden sind —, dass weder die Identifikation noch die Ichbehauptung irgendeinmal „absolut" gelinge oder misslinge. Doch ist ein strikter Nachweis dieser Annahme schliesslich nicht möglich; er würde eine Analyse unzähliger Fälle erfordern, und sie könnte zu einem überzeugenden Resultate auch nur dann führen, wenn — wie wenig wahrscheinlich ist — in so diffizilen Dingen der Psychologie eine Uebereinstimmung Vieler zu erhoffen wäre.

Die Identifikationstendenz geht zunächst darauf aus, in allem „Andern" Persönliches, d. h. Unsresgleichen,

oder Ausdruck von Persönlichem zu sehen. Gelingt ihr dies einem Objekt gegenüber, so hat sie bereits prinzipiell über die Ichtendenz gesiegt. Der Wert wird unter allen Umständen ein Identifikationswert, ein Persönlichkeitswert oder ein „Symbol"-Wert. Die Identifikationstendenz beherrscht damit die Qualität des Wertes. Gelingt es dem Individuum nicht, das Objekt in solcher Weise zu „deuten", so bleibt es einfach Ding oder Sache. Sein Wert wird ein Sachenwert; es wird nicht um seinetwillen, sondern einzig um des Individuums willen eingeschätzt. Die Ichtendenz, die kein andres selbständiges Ich neben sich haben will, hat prinzipiell gesiegt und damit die Qualität des Wertes bestimmt. Diese beiden Möglichkeiten haben wir gemeint, als wir vom Siegen „im ganzen genommen" sprachen. Aber keine der beiden Möglichkeiten erfüllt sich jemals rein. Vielmehr siegt die siegende Tendenz nur mit Einschränkung. Die Qualität des Wertes wird infolgedessen nur vorwiegend von ihr bestimmt. Ein Persönliches ist nie nur Persönliches, eine Sache nie ganz Sache. Das Persönliche bleibt doch immer noch ein „Objekt", ein Andres, und die Sache hat immer noch etwas von selbständigem Wesen, von „Individualität" oder „Bedeutung" an sich. So gibt es streng genommen keine reinen Identifikationswerte und keine reinen Ichwerte. Jede Wertqualität ist komplexer Natur.

Gesetzt nun, die Identifikationstendenz habe auf diese Weise, mit bestimmter Einschränkung, prinzipiell gesiegt, so sind immer noch zwei Möglichkeiten da. Denn

die Ichtendenz hat mit diesem Siege nicht aufgehört zu existieren — wir sind genötigt, das Ganze in zeitliche Akte zu zerlegen, obwohl es sich nicht um zeitlich zu trennende Vorgänge handelt —, sondern sie wirkt weiter und sucht nach der prinzipiellen Niederlage wenigstens noch zu gewinnen, was zu gewinnen ist. Das heisst: wenn das Individuum — im Sinne der Ichtendenz gesprochen — schon zugeben muss, dass es sich im vorliegenden Fall um wesentlich Persönliches handelt, wenn es also seine Alleinherrlichkeit insofern aufgeben muss: so tendiert es nun doch dahin, wenigstens sein in jener Einschränkung behauptetes Sondersein dem Andern gegenüber erst recht hervorzuheben, zu behaupten, durchzusetzen. Es versucht sich in jeder Beziehung in Gegensatz zum andern Persönlichen zu stellen, um ja in jedem Punkte ein Individuum, ein Besondres zu sein. Die Identifikationstendenz ihrerseits will über die blosse „Konstatierung" der fremden Persönlichkeit hinaus gänzlich in sie eingehen, mit ihr Eins sein, also alles Besondre prinzipiell aufgeben. So entspinnt sich ein Nachspiel des Kampfes. Man möge es uns zugute halten, wenn wir genötigt sind in Bildern zu sprechen. Und vom Ausfall dieses Nachspiels hängt es ab, ob der bereits „erstrittene" Identifikationswert positiven oder negativen Charakter trage, — hängt also der polare Charakter des Wertes ab. Das Objekt wird positiv gewertet, sofern es der Identifikationstendenz gelingt, der Ichtendenz das Aufgeben des Sonderseins abzuringen.

Sofern dagegen die Identifikationstendenz in diesem Nachspiel unterliegt, zeigt sich dies Unterliegen in der Negativwertung des Objekts. Es hat zwar immer einen Identifikationswert, insofern es als Persönliches gewertet wird. Aber das Individuum vermag sich weiter nicht mit ihm zu identifizieren, es kommt über die Verschiedenheit nicht hinweg. Es ist dann, als hätte die Identifikationstendenz ihre Kraft im Hauptkampfe erschöpft. Analog liesse sich das ganze natürlich auch darstellen, wenn man von einem prinzipiellen Siege der Ichtendenz ausginge.

Aber der Kampf der Tendenzen ist auch mit der Festlegung des polaren Charakters noch nicht „zu Ende". Denn gesetzt, die Ichtendenz sei der Identifikationstendenz auch hier unterlegen, so ist doch dies Unterliegen kein absolutes Nachgeben. Das „Ich" sucht immer noch an sich festzuhalten, so gut es gehen will, und dies Festhalten zeigt sich in einer grössern oder geringern „Schwächung" des positiven Identifikationswertes. Das Objekt gefällt zwar, aber es gefällt mehr oder weniger, intensiver oder weniger intensiv. Was sich natürlich nur im „Vergleich" mit einem andern Werte, d. h. in der Konkurrenz mit ihm innerhalb eines Handelns erweisen lässt. Alles „weniger" aber stammt bei prinzipiellem Sieg des Identifikationsstrebens aus dem Fortwirken der Ichtendenz, die auch jetzt noch der Gegnerin nicht alles lassen will. Die faktische Intensität des endgültig „zustandegekommenen" Wertes entspricht, wenn man in

arithmetischen Ausdrücken reden darf, der Differenz oder vielleicht besser dem Quotienten der Intensitäten beider Grundtendenzen in diesem Endkampfe.

Auf diese Weise lassen sich Qualität, polarer Charakter und Intensität jedes primären Wertes aus den beiden Grundtendenzen und ihrem Intensitätsverhältnis „ableiten". Also gerade die variablen Eigentümlichkeiten oder Seiten jeder Wertung. Mit der Variabilität der Werte ist aber auch schon die Tatsache illustriert, dass das Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen seinerseits variabel gedacht werden muss. Anders ausgedrückt: die Variabilität der primären Werte kann nur aus der Variabilität jenes Intensitätsverhältnisses und damit zuletzt aus den Intensitätsschwankungen der Grundtendenzen selber ausreichend verstanden werden. Wenn ein Objekt heute den und morgen einen nach Qualität oder polarem Charakter oder Intensität davon verschiedenen Wert hat, so hat sich inzwischen das Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen mit Bezug auf die erste, die zweite oder die dritte „Phase" des beschriebenen Kampfes geändert. — Mit den primären Werten und mit der Ueberzeugung von den theoretischen Zusammenhängen zwischen den Objekten sind aber auch die sekundären Werte gegeben. Soweit also nicht theoretische, sondern praktische „Bedingungen" in Frage kommen, lassen sich überhaupt alle Werte, unmittelbare und übertragene, auf die Grundtendenzen und ihr (variabel gedachtes) Intensitätsverhältnis zurückführen. Oder: die Variabili-

tät aller Werte lässt sich ausdrücken als Variabilität im Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen bei konstanten oder ebenfalls variierenden Ueberzeugungen von den theoretischen Zusammenhängen der Objekte. Dies ist das Resultat, das wir vorläufig festhalten wollen.

Ehe wir die Genesis und die Variabilität der Werte, auf deren Verständnis uns viel ankommt, noch von einer andern Seite betrachten, möchten wir durch einen Nachtrag ergänzen, was wir über den „Kampf" der Grundtendenzen gesagt haben. Man muss sich diesen Kampf als ein fortwährendes Bewerben der Tendenzen um die Wertung des in Frage stehenden Wertobjektes vorstellen. Die Entscheidung ist auch nicht mit einemmal da, sondern der Kampf schwankt hin und her. Er gleicht in allen drei Phasen der „Wertbildung" einem beständigen Oszillieren des Wertes zwischen der Vorherrschaft der einen und der Vorherrschaft der andern Tendenz. Der definitive — wenn auch seinerseits vielleicht nur vorübergehend definitive — Wert kommt nur dann zustande, wenn in dem Hin und Her der Möglichkeiten die eine Tendenz entschieden die Oberhand gewinnt. Es kommt aber auch vor, dass diese Entscheidung in einer oder der andern Phase lange nicht oder überhaupt einem Objekt gegenüber nicht eintritt. Dann besitzt es zweierlei Wert oder zwei Werte nach Qualität oder Intensität oder polarem Charakter. Man spricht dann wohl von (dauernder) A m b i v a l e n z der Tendenzen und damit, je nach der Phase, auch der Charakteristika des Wertes. Eine

vorübergehende Ambivalenz ist insofern stets und jedem Objekt gegenüber vorhanden, als der Entscheidung ein längeres oder kürzeres Schwanken des Intensitätsverhältnisses und damit jene Oszillation vorausgeht. Im übrigen ist es in dieser schematischen Darstellung nicht möglich, allen Komplikationen und Eventualitäten der Wertbildung nachzugehen. Es wäre aber interessant, von unsrer Auffassung aus Phänomene wie z. B. das „Umschlagen" der Liebe in Hass und umgekehrt oder des Herrschertriebes in Selbstunterwerfung und umgekehrt zu beleuchten, wie überhaupt die ganze „Relativität" des polaren Wertcharakters. Wir müssen diese wie eine Menge andrer Ergänzungen dem interessierten Leser überlassen. Hier nur noch ein paar Worte über die „Relativität" im Sinne des Spruches, dass das Bessere des Guten Feind sei. Diese Feindschaft tritt natürlich nur zutage, wo es sich um eine „Wahl" zwischen zwei qualitativ und polar gleich, aber verschieden intensiv gewerteten Objekten handelt. Wenn nicht beide gleichzeitig zu realisieren sind, so ist jedes ein relatives Hindernis für die Realisierung des andern. Jedes erhält also vom andern aus negativen Uebertragungswert. Das intensiver gewertete Objekt dringt aber vermöge seines höhern Wertes durch; auch sein Uebertragungseinfluss ist stärker als der des andern. Somit bleibt der negative Wert am primär niedriger gewerteten Objekt hängen; es vertauscht im Verhältnis zum andern seinen (primär) positiven mit einem (sekundär) negativen Wert,

und so „wandelt" sich sein polarer Charakter. Oder vielmehr: es hat zwei polar verschiedene Werte, je nachdem es für sich steht oder zum primär höher gewerteten in Beziehung gebracht wird.

Wenn an der Entstehung der Werte stets beide Grundtendenzen beteiligt sind, so entspricht das wirkliche praktische Verhalten und damit die wertende „Einstellung" zu den Objekten jederzeit einem — momentanen — Kompromiss oder relativ konstanten Kräfteverhältnis der Grundtendenzen. Man kann sie daher jederzeit als e i n e — gemischte — Tendenz auffassen, welcher dann jede reale Wertung entspricht. Anders ausgedrückt: wir stehen den Objekten jederzeit mit einer Kompromisseinstellung gegenüber, die dem momentanen Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen entspricht. Diese „allgemeine" Einstellung bedeutet, dass wir uns mit der Welt „auseinandersetzen" und auseinandersetzen wollen. Das W i e dieses Wollens hängt von jenem Verhältnis ab. Wenn man auch für diese stets schwankende und stets sich wandelnde Doppeleinstellung einen Namen haben will, so eignet sich dafür wohl am besten der Ausdruck Eros. Denn was wir „Liebe" oder vielmehr Liebes-Trieb im „erotischen" Sinne nennen, das zeichnet sich trotz oder gerade in der Mannigfaltigkeit seiner Formen dadurch aus, dass es eine doppelte oder komplexe Tendenz nach Identifikation und zugleich Ichbetonung darstellt. Man verwendet freilich den deutschen Ausdruck „Liebe" auch im Sinne der „reinen" Identifikationstendenz; darum

sagten wir: Liebe im e r o t i s c h e n Sinn, im Sinne des griechischen Eros. Dieser Eros bedeutet nach unsrer Definition die w i r k l i c h e jedesmalige Einstellung zu den Objekten, während keine der beiden Tendenzen in ihrer Reinheit jemals in der tatsächlichen Einstellung ihren Ausdruck findet. Da aber das Verhältnis der Grundtendenzen variabel ist, so variiert im gleichen Masse auch der Eros, und alle wirklichen Objektwerte lassen sich aus dieser Variation verstehen. Er variiert aber so, dass bald die eine und bald die andre der Grundtendenzen in ihm vorherrscht. Mit den „Arten" des Eros ist unser gesamtes praktisches Verhalten, unser Werten, Wünschen und Handeln gegeben, soweit es nicht durch theoretische Verhältnisse (Modalität, theoretische Beziehungen bei übertragener Wertung) mitbestimmt ist.

Wir waren anzunehmen genötigt, dass das Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen variabel sei. Diese Variabilität offenbart sich überall bei der „Bildung" der Werte. Wir haben dabei stets nur die primären Werte im Auge; denn mit ihrer Variation ist diejenige der sekundären Werte ja gegeben, wenn man von der besonderen Variationsquelle absieht, die in der möglichen Aenderung theoretischer Beziehungen oder doch theoretischer Beziehungs-Ueberzeugungen liegt. — Und zwar zeigt sich die Variabilität der Grundtendenzen in allen drei „Phasen" der Wertbildung gesondert. Der Variabilität des Stärkeverhältnisses in der ersten Phase der Auseinandersetzung zwischen den Grundtendenzen ist es

zunächst zu verdanken, dass nicht alle Objekte ausgesprochenen Identifikationswert oder ausgesprochenen Ichwert oder „ambivalenten" Wert, — kurz dass nicht alle Objektwerte dieselbe Qualität besitzen. Denn wäre das Intensitätsverhältnis in allen ersten Phasen der Wertbildung dasselbe, wäre es also konstant, so gäbe es nur Werte einer Qualität oder besser: einer bestimmten Qualitäts-„Mischung". Wenn es nun in Wirklichkeit Werte von verschiedenem qualitativen Charakter gibt, so ist diese Verschiedenheit aus dem schwankenden Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen mit Bezug auf die erste Phase ihrer Auseinandersetzung zu verstehen. — Die qualitativ differierenden Werte können auch zeitlich getrennte Werte desselben Objektes sein. Erst dann sprechen wir von Wert- und speziell Qualitäts-Variation im eigentlichen Sinn, im Sinne der Qualitätsveränderung bei gleichbleibendem Objekt. Aber auch diese eigentliche Variabilität ist durchaus mit der Variabilität der Grundtendenzen gegeben.

Wäre diese Variabilität mit Bezug auf die erste Phase der Entscheidung nicht vorhanden, gäbe es also lauter Werte von einer und derselben Qualität oder hätte wenigstens eine bestimmte theoretische Grösse qualitativ stets denselben Wert, so wäre trotzdem noch nichts über den polaren Charakter und die Intensität dieser Werte entschieden. Das Stärkeverhältnis der Tendenzen könnte sich trotzdem in der zweiten und in der dritten Phase

wieder anders und wieder variabel gestalten. Wenigstens verstehen wir nur unter dieser Annahme die tatsächlichen Komplikationen der Wertung von den Tendenzen aus. Wir wissen nämlich — um zunächst bei der zweiten Phase zu bleiben —, dass gewisse Wertobjekte, obwohl sie relativ dauernd z. B. Identifikationswert besitzen, doch zu verschiedenen Zeiten polar verschieden gewertet werden. Ein Objekt, das heute wie ehemals z. B. gleich ausgesprochen ästhetisch gewertet wird, kann heute ausgesprochen gefallen, während es vor Jahren ausgesprochen missfallen hat. Das Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen auf der zweiten Stufe hat sich geändert, trotzdem es mit Bezug auf die erste Stufe diesem bestimmten Objekt gegenüber gleich geblieben ist. Dieser Variabilität mit Bezug auf die zweite Phase, die also wieder eine Variabilität für sich bedeutet, ist es überhaupt zu verdanken, wenn nicht alle Werte — bestimmte Qualität vorausgesetzt — denselben polaren Charakter haben. Wäre das Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen auf der zweiten Stufe konstant, so gäbe es lauter ausgesprochen positive oder lauter ausgesprochen negative oder lauter solche Werte, deren polarer Charakter wegen der Ambivalenz der Tendenzen keinen einheitlichen, sondern einen oszillierenden polaren Charakter hätte, je nachdem die eine Tendenz an Intensität die andre konstant überragte oder ihr beständig gleichkäme. Die Wirklichkeit zeigt ein andres Bild. Der polare Charakter kann sich von Objekt zu Objekt, also von Moment zu

Moment, ändern. Es gibt positive und negative Werte, wie auch ein bestimmtes Objekt schon primär bald positiv, bald negativ bewertet werden kann. Die Variabilität der Werte erstreckt sich also auch auf ihren polaren Charakter, und dieser Charakter ist unabhängig von der Qualität, d. h. er steht in keiner konstanten Beziehung zu ihr und ihrer eignen Variation.

Wir verstehen diese Variabilität aus derjenigen des Intensitätsverhältnisses der Grundtendenzen in den zweiten Phasen der Wertbestimmung. Wäre dies Verhältnis gegenüber allen Objekten konstant, so gäbe es natürlich kein Handeln. Denn es wäre ja die Möglichkeit polar entgegengesetzter Wertung ausgeschlossen, damit aber auch der Gegensatz von Ausgangserleben und Zielvorstellung und damit wiederum das Handeln überhaupt, das auf diesem Gegensatz beruht. Sobald aber wegen der Variabilität der Entscheidung zweiter Stufe polar entgegengesetzte Werte überhaupt möglich sind, gehört auch zu j e d e m negativen Wert ein (wirklicher oder vorgestellter) positiver und umgekehrt. Denn es lässt sich dann zu jedem Objekt von bestimmtem polarem Wertcharakter ein andres denken oder finden, dem der entgegengesetzte polare Wertcharakter zukommt. Damit ist die Möglichkeit des Handelns gegeben; damit kann eine Tendenz zum T r i e b werden. Alle Triebe gehen darauf aus, eine Welt der Objekte zu schaffen, in welcher keine negativen Werte mehr vorkämen, d. h. einen Zustand des Erlebens zu realisieren, in welchem die

Variabilität oder doch die tatsächliche Variation des polaren Charakters so aufgehoben wäre, dass überhaupt nur noch positive Werte vorkämen.

Von der Variation des polaren Charakters ist endlich diejenige der Wert-Intensität zu trennen. Die Intensität des Wertes, der einem bestimmten Objekt zukommt, kann bei wiederholter Wertung dieses Objektes auch dann schwanken, wenn Qualität und polarer Charakter dieselben bleiben. Wir führen diese Tatsache auf eine gesonderte Variabilität im Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen mit Bezug auf die dritte Phase ihrer Auseinandersetzung zurück. Bliebe ihr Verhältnis mit Bezug auf diese Phase unter allen Umständen konstant, so gäbe es lauter Werte von bestimmter und zwar gleicher Intensität. Sie entspräche der gleichbleibenden Differenz der Stärke der Grundtendenzen in der dritten Phase ihres Kampfes. Dass die Wertintensitäten schwanken können, sowohl von Objekt zu Objekt wie am selben Objekt von Moment zu Moment, verstehen wir aus der Variabilität jener Differenz. Und zwar nennen wir diese Variabilität „gesondert", weil sie in keinem konstanten Verhältnis zur Variation desselben Intensitätsverhältnisses mit Bezug auf die erste und zweite Phase der Wertbildung steht.

Es ist hier nicht Raum noch Veranlassung, den „Gründen" der Variabilität im Stärkeverhältnis der Grundtendenzen und damit in den Werten der Dinge nachzuforschen. Auch nicht den Gründen oder Bedin-

gungen der Variation im einzelnen Falle. Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf die Tatsachen. Dagegen bedarf gerade unsre Betonung der Variabilität nun nachträglich einer ergänzenden Einschränkung. Es gibt nämlich bei aller tatsächlichen Variation für jedes Individuum vorübergehend oder für die ganze Dauer seines individuellen Lebens relative K o n s t a n t e n der Wertung. Uns interessieren speziell die eigentlichen Konstanten (im Gegensatz zur eigentlichen Variation), d. h. die relativ konstanten Wertungen desselben Wert-Objekts. Konstanten dieser Art kommen in allen drei Phasen, d. h. mit Bezug auf Qualität, Polarität und Intensität modal bestimmter Objekt-Werte vor. Es gibt Objekte, die mehr oder weniger d a u e r n d Identifikationswert und zwar positiven und zwar verhältnismässig intensiven Wert besitzen. Oder dauernd Identifikationswert, aber negativen und zwar verhältnismässig intensiven Wert, und so fort in allen möglichen Kombinationen. — Solche Konstanten können als „Gewohnheiten" oder „Neigungen" des Wertens bezeichnet werden, je nachdem man mit der Bezeichnung etwas über ihre Entstehung andeuten oder nur auf die Tatsache hinweisen will. Für uns kommt das letztere in Betracht, wir bezeichnen also die Konstanten einfach als Neigungen zu bestimmtem Werten bestimmter Objekte.

Ist einem bestimmten Objekt gegenüber eine bestimmte Neigung mit Bezug auf die erste Phase der Wertbildung vorhanden, so handelt es sich um relative

Konstanz der Q u a l i t ä t des Wertes oder Einzeltriebes, um Konstanz der „persönlichen" oder „sachlichen" Einschätzung, des „Gesichtspunktes", der Orientierung, wobei jede der beiden Einschätzungsarten sowohl Deutungsgrössen als eigentlichen Erkenntnisgrössen gelten kann. Man kann auch Erdeutetes wenigstens partiell als Sache und kann auch „Dingliches" partiell als Persönliches oder Symbol von Persönlichem behandeln. Es ergäben sich übrigens aus dem, was wir über Deutung einerseits und über die identifikatorische Tendenz der Verpersönlichung anderseits gesagt haben, gewisse Beziehungen zwischen Qualität und Modalität der Werte; man müsste dabei nur berücksichtigen, dass wegen der Einschränkung durch die jeweils entgegengesetzte Tendenz keine Qualität „rein" sein kann. Wir gehen indessen diesen Beziehungen hier nicht nach. — Betrifft eine Neigung den polaren Charakter eines bestimmten Wertobjektes, so handelt es sich um ein relativ konstantes Gut oder Uebel, also um Konstanz in der „R i c h t u n g" des Wertes, um einen mit Bezug auf das Objekt konstant gerichteten Einzeltrieb. Ist endlich Konstanz in der dritten Phase der Entscheidung einem bestimmten Objekt gegenüber vorhanden, so besitzt das Objekt dauernd eine bestimmte Wert-Intensität im Verhältnis zu andern Werten. Es handelt sich um ein konstantes „I n t e r e s s e" oder um einen nach seiner Intensität konstanten Einzeltrieb.

In der Gesamtheit derartiger individueller Kon-

stanten ist das gegeben, was wir gewöhnlich als individuellen Charakter im engern Sinne bezeichnen; während „Charakter" im weitern Sinne überhaupt den Inbegriff des praktischen Verhaltens bedeutet. Man könnte die gesamte Variabilität der individuellen Wertung auch als Variabilität der Wert-Orientierung, der Triebrichtung und des Interesses darstellen. Oder auch als Variabilität des „Eros" nach allen drei Seiten hin. Jede Neigung dagegen bedeutet eine Konstante des Eros nach einer oder mehr als einer Seite hin, bedeutet einen nach Qualität oder Richtung oder Intensität konstanten Einzeltrieb. Solche konstanten Triebe (Neigungen des Wertens) werden häufig auch als „Triebe" schlechthin bezeichnet. Doch meint man in der Regel damit nur diejenigen Einzeltriebe — oder „Bündel" von Einzeltrieben, wenn es sich um ganze Gruppen von verwandten Objekten handelt —, die wenigstens nach Qualität und Richtung konstant sind. Für solche Triebe gibt es dann gewisse konstante Güter (und entsprechende Uebel) von bestimmter Wertqualität. Während die Intensität der Triebe vielleicht noch der Variation unterworfen ist.

Wir haben bisher die beiden Grundtendenzen wesentlich als sich gegenseitig einschränkende Ur-Absichten behandelt. Es besteht aber zwischen ihnen auch ein eigenartiges „positives" Verhältnis. Was durch die Ichtendenz zu erhalten (und durchzusetzen) gesucht wird, das „Zentrum" dieser Tendenz gewissermassen, ist immer etwas, womit wir uns bereits identifiziert haben. Und

alles, womit wir uns in Zukunft identifizieren, suchen wir vom Moment der Identifikation an zu erhalten. Das „Ich", das im Mittelpunkt der Ichtendenz steht, kann als ein Komplex vollzogener Identifikationen aufgefasst werden, und alles, worauf die Identifikationstendenz ausgeht, ist dazu ausersehen, zum „Ich" hinzugenommen und mit dem bisherigen Ich „verteidigt" zu werden. Das beständige Beisammensein beider Tendenzen schafft dieses Verhältnis. Weil keine von beiden jemals isoliert ist, hängt das Zentrum der einen vom Erfolg der andern, und hängt die Erfüllungsmöglichkeit dieser andern vom Zentrum jener ersten ab. Denn die augenblickliche Beschaffenheit des „Ich" ist bestimmend dafür, mit welchen Objekten es sich zu identifizieren vermag. — In jedem Moment, da man „sich selbst" zu erhalten und durchzusetzen trachtet, verteidigt man das, womit man sich augenblicklich identifiziert, das „Ich". Wäre nun die Identifikationsmöglichkeit konstant, so würden wir uns beständig mit demselben Erlebenskomplex identifizieren. Dann würden wir aber auch beständig diesen selben „Ich"-Komplex zu erhalten und durchzusetzen bestrebt sein; das Zentrum der Ichtendenz wäre ebenfalls konstant. So wie die Sache aber in Wirklichkeit steht, verteidigen wir beständig zwar auch einen Identifikationskomplex, aber einen, der bereits vollzogener, d. h. früherer Identifikation entspricht. Bliebe dieser Komplex — infolge konstant gleicher Identifikationsmöglichkeit — stets derselbe, so würden wir uns beständig

nur „mit uns selber" identifizieren. In Wirklichkeit aber v a r i i e r t die Identifikationsmöglichkeit (und natürlich dementsprechend auch die Erfüllungsmöglichkeit der Ichtendenz) „infolge" der Variabilität im Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen. So entsteht die Möglichkeit, dass wir in einem Moment ein früheres Ich zu erhalten suchen, das mit dem n e u e n I c h, welches wir durch neue Identifikation (unter Mitwirkung natürlich der Ichtendenz) zu bilden streben, nicht übereinstimmt. Der Kampf beider Tendenzen liesse sich also für jeden realen Moment als Kampf zweier „Ich" verstehen, eines bereits realisierten und eines noch zu realisierenden. Und die Variabilität aller Werte, auch bei gleichbleibendem Objekt, wäre dann zu begreifen als Variabilität im Erfolg dieses Kampfes, d. h. als Variabilität des realen Ich-Komplexes oder Variabilität der Identifikationsmöglichkeit. Aber diese Auffassung der Wert-Variabilität ist — das sieht man ohne weiteres — wie alle andern, welche überhaupt möglich sind, nur eine Umschreibung unsrer frühern Auffassung: dass die Variation der Werte in der Variation des Intensitätsverhältnisses der Grundtendenzen mit Bezug auf die drei Phasen der Wertbildung begriffen sei.

So würden wir also die Quelle aller Variation primärer Werte in der eben genannten Variation im Verhältnis der Grundtendenzen erblicken. Die Variation übertragener Werte aber ist mit derjenigen der primären Werte gegeben, wenn man die möglichen Verschiebungen

in den theoretischen Verhältnissen der Objekte — d. h. in der individuellen Ueberzeugung davon — hinzunimmt. Alle Wertvariation ist also zu verstehen aus der Variabilität des Verhältnisses der Grundtendenzen zusammen mit der Variabilität der theoretischen Ueberzeugungen von den Zusammenhängen der Objekte. Auch ob ein Objekt als Mittel (oder Hindernis) für ein andres überhaupt in Betracht kommt, hängt natürlich ausser der theoretischen Beziehung nur von seinem primären Wert und damit vom Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen ab. Mittel (Hindernisse) haben als solche — wie wir gesehen haben — neben ihrem Uebertragungswert stets (primären) Ichwert; es kann also ein Objekt nur insofern zum Mittel werden, als es primären Ichwert hat oder haben kann. Ein Objekt kann ferner nur insofern Mittel werden, als es positiven Ichwert haben kann, und nur insofern Hindernis, als es negativen Ichwert haben kann, was wieder mit jenem Intensitätsverhältnis zusammenhängt. Endlich kann ein Objekt A nur insofern als Mittel oder Hindernis für ein andres Objekt B in Betracht kommen, als es (momentan) weniger intensiven (positiven oder negativen) Ichwert hat oder haben kann, als dieses. Wir brauchen auf alle diese Dinge nicht näher einzutreten. — Worauf es uns ankommt, ist dies: Alle möglichen Werte, nach Modalität, Qualität, Polarität und Intensität, samt allen möglichen Variationen, sind aus zwei Faktoren zu verstehen. Aus dem gesamten theoretischen Erleben, das die Modalitäten und zugleich

die für die Bildung übertragener Werte wichtigen Beziehungen gibt, und aus dem Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen. Lässt man die Modalität und ihre Verschiedenheit beiseite, fragt man also nur nach den Faktoren, welche an der Bildung der mit Bezug auf ein gleichbleibendes Objekt variabeln Wertcharakteristika beteiligt sind, so bleibt jenes Intensitätsverhältnis einerseits und die individuelle Ueberzeugung von den theoretischen Beziehungen der Objekte anderseits. Schalten wir hier, wo wir es nur mit den Elementen des Praktischen zu tun haben, auch diesen zweiten Faktor aus, so bleibt, als einzige praktische Wertquelle, jenes Intensitätsverhältnis allein.

Und doch enthält alles, was wir über die Wertbildung aus dieser Quelle gesagt haben, noch einen Fehler, oder vielmehr: es bedarf einer Ergänzung. Aber sie ist für uns, wie wir noch sehen werden, nicht von grosser Bedeutung, und wir können sie auch mit wenig Worten nachholen. Die Werte und ihre Variation werden nämlich doch nicht nur durch das Intensitäts-Verhältnis der Grundtendenzen bestimmt, sondern auch durch ihre absolute Intensität und deren Veränderungen, bei gleichbleibendem Verhältnis. Natürlich hängt auch schon das Verhältnis der Intensitäten mit der absoluten Höhe der Intensitäten zusammen, insofern, als Variation des Verhältnisses zu verstehen ist als „absolute" Intensitäts-Zunahme oder -Abnahme einer Tendenz, während die Intensität der andern „gleich bleibt", — oder als

nicht gleichmässige Zu- oder Abnahme der absoluten Intensitäten beider Tendenzen. Allein insofern deckt sich die Bedeutung der absoluten Intensitäten für die Werte mit der Bedeutung der Intensitätsverhältnisse, also der (gegenseitig) relativen Intensitäten. Es ist aber auch möglich, dass die absoluten Intensitäten beider Tendenzen sich gleichmässig und gleichsinnig ändern. Wenigstens verstehen wir nur so gewisse Erscheinungen in der Wertungsweise und dem praktischen Verhalten eines Individuums und gewisse Unterschiede im Verhalten verschiedener Individuen. Bei einer übereinstimmenden Variation der beiden absoluten Intensitäten bleibt das Verhältnis natürlich gleich, und insofern verändern sich die Charaktere eines bestimmten Wertes gegenüber einem frühern Momente nicht. Allein die Werte als ganze und damit das gesamte praktische Verhalten werden „lebhafter" oder „matter", je nachdem die Variation eine Steigerung oder Verminderung der absoluten Intensitäten bedeutete. Der „Eros" bleibt zwar nach seiner Orientierung, seiner Richtung und seinen relativen Interessen gleich, aber er gewinnt oder verliert als ganzer an absoluter „Energie". Und zwar in allen drei Phasen der Wertbildung. Doch zeigt sich die Steigerung am auffallendsten in der dritten Phase, d. h. an der grössern oder geringern Intensität oder Heftigkeit aller Werte und Triebe im Verhältnis zu frühern Epochen desselben Individual-Erlebens oder im Verhältnis zu dem im übrigen vielleicht ähnlichen Verhalten eines andern Individuums. Die

individuelle und inter-individuelle Verschiedenheit in der Gesamtstärke aller Gefühls-„Reaktionen" ist es, die uns überhaupt auf den Begriff der absoluten Intensitätsänderung bei vielleicht gleichbleibendem Intensitäts-Verhältnis der Grundtendenzen gebracht hat. Von der Bedeutung der angedeuteten Tatsache für das Streben der philosophischen Persönlichkeit wird später die Rede sein.

2. Das Werden der Weltanschauung.

Wir kehren zur Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie zurück, die den Postulaten der philosophischen Persönlichkeit entspräche. Ihre Aufgabe hatten wir vorläufig bestimmt als einheitliche und umfassende Lösung theoretischer und praktischer Probleme, deren Resultat eine harmonische Weltanschauung wäre. Dieses Kapitel soll zu zeigen versuchen, wie eine solche Lösung und damit die Erfüllung der philosophischen Aufgabe allgemein und unter allen Umständen sich vollziehen müsste, um dem postulierten Ziele gerecht zu werden. Es wird daraus ohne weiteres hervorgehen, ob oder wie weit sie möglich ist. Wir beginnen mit den praktischen Problemen.

Praktische Probleme und praktische Wahrheit

Wir haben im dritten Abschnitt des ersten Kapitels die Variabilität der Werte besonders hervorgehoben, weil sie die erste Voraussetzung jeder Art praktischer Probleme bildet. Jedes praktische Problem bedeutet nämlich eine Unsicherheit über die Werte der gewerteten Objekte.

Eine derartige Unsicherheit ist niemals in dem Momente vorhanden, da eine tatsächliche Wertung an einem theoretischen Erleben „vollzogen" wird. Jedem Objekt kommt für den Moment gerade der Wert zu — es hat gerade den Wert —, der im begleitenden Gefühl ihm beigelegt wird. Gäbe es keine Variation der Werte, so bliebe es dabei: dann wäre jeder Wert d e r Wert oder der w a h r e Wert des entsprechenden Objekts. Oder vielmehr: die Frage nach wahr und falsch oder richtig und unrichtig der Werte würde überhaupt nicht gestellt, da kein Anlass dazu vorhanden wäre. Diesen Anlass gibt in Wirklichkeit zunächst die Variation der Werte. Aber natürlich nur insofern, als sie bemerkt wird. Die Frage nach den wahren Werten setzt Vergleichung der Wertungen desselben Objekts voraus. Erst auf dieser sekundären Stufe des Erlebens werden wir die Variabilität des Wertens überhaupt inne. Die Unsicherheit, von der wir sprachen, ist nur möglich, wenn wir unser praktisches Verhalten in der Form sekundärer Vorstellung einer vergleichenden Prüfung unterwerfen. Wir bemerken dann Ungleichheiten in der Wertung desselben Objekts, wir gewahren allgemein gesprochen die Variabilität der Werte im eigentlichen Sinn, d. h. die Variabilität bei gleichbleibendem Wert-Objekt.

Indessen ist mit dieser Feststellung ein Problem noch nicht gegeben. Es kommt auf die Gefühle an, welche sie begleiten. Wer mit der Variation in allen Fällen „einverstanden" wäre, für den gäbe es keine praktischen

Probleme. Ein Anlass zur Entstehung des Problems ist erst vorhanden, wenn die Variation (am selben Objekt) als solche missfällt. Diesem Missfallen entspricht das Postulat der Beständigkeit aller Objektwerte, zunächst aller primären. Es steht dahinter die Voraussetzung oder der Anspruch, dass jedem Ding sein Wert, für sich und im Verhältnis zu andern Dingen, zukomme; dieses Postulat ist eine Form des „Anspruchs der Treue" an die Welt, bezogen auf ihre Werte. Wer diesen Anspruch nicht erhebt, für den kann es praktische Probleme im vollen Sinne nicht geben. — Der Anspruch ist aber zugleich oder „eigentlich" ein Anspruch, den der Wertende an sich selber, d. h. an sein eigenes Werten und damit sein ganzes praktisches Verhalten stellt. Die Variabilität der Wertungen fällt am ehesten als Variabilität des Handelns bei gegebenen theoretischen Grössen auf. Sie zeigt sich in der Inkonstanz unsres Verhaltens, und diese Inkonstanz ist es, die zunächst missfällt, wenn jener Anspruch überhaupt vorhanden ist. Sie geht aber durchaus auf eine entsprechende Inkonstanz des W e r t e n s zurück; denn mit der Art des Wertens ist bei gegebenen theoretischen Tatsachen jedesmal die Art des Handelns bestimmt. Soweit für das Handeln überhaupt praktische Faktoren in Betracht kommen, sind sie im Werten inbegriffen.

So ist die Unzufriedenheit mit der Variation der Werte eine Unzufriedenheit mit dem eigenen Werten. Es liegt darin eine Negativwertung des eigenen (vor-

gestellten) Verhaltens. Und es offenbaren sich darin die beiden Grundtendenzen, bezogen auf die Vorstellung des eignen Verhaltens, in einer charakteristischen „Kombination", in einem bestimmten gegenseitigen Verhältnis. Es offenbart sich darin der „Eros" gegen die eigene praktische Persönlichkeit, der e t h i s c h e Eros. Wer die Variabilität des eignen Wertens verurteilt, der tut es zunächst im Namen der Erhaltungstendenz; denn jede Variation bedeutet ein partielles Aufgeben der (bisherigen) Persönlichkeit. Aber auch die Identifikationstendenz ist in individuell verschiedenem Masse dabei beteiligt: „wir" gefallen „uns" nicht, wir vermögen uns mit der im eignen Verhalten sich offenbarenden praktischen Persönlichkeit nicht zu identifizieren. Es kommt wohl noch dazu, dass A n d r e von uns ein konstantes Verhalten verlangen, auf das sie sich verlassen könnten. Sofern wir uns mit diesen Andern identifizieren, stellen wir „in ihrem Namen" die Anforderung an unser eignes praktisches Ich. Anderseits pflegen wir selber von Andern die Konstanz ihres Verhaltens zu verlangen; wiederum auf dem Wege der Identifikation gelangen wir dann zum „Gebot der Gerechtigkeit", das uns nötigen will, Andern entgegenzubringen, was wir von ihnen fordern. So kann der Anspruch der Konstanz an das eigne Werten — immer natürlich mit Bezug auf gegebene Objekte, also „unter denselben Bedingungen" — mindestens scheinbar mehr als eine Wurzel haben. Für uns ist nur wichtig, dass er überhaupt individuell besteht.

Nur wo er vorhanden ist, ist die Möglichkeit praktischer Probleme gegeben.

Das negativ bewertete Schwanken des eignen Verhaltens wird zum Ausgangserleben eines Handelns „an sich selber", dessen Ziel die Aufhebung der Inkonstanz, d. h. die Konstanz des eignen Verhaltens bei gegebener theoretischer „Lage" ist. Man sieht ohne weiteres, dass dieses Ziel nicht auf einmal vollkommen erreicht werden, sondern dass jeder einzelne Moment des Verhaltens höchstens eine partielle Realisation sein kann. Die Erfüllung der gestellten Aufgabe ist Sache des ganzen zukünftigen Lebens, wenn eine Erfüllung überhaupt möglich ist. Ihr Gelingen setzt aber jedenfalls voraus, dass das Individuum zunächst eine V o r s t e l l u n g von seinem Ziele habe, damit eine bestimmte Absicht und der Versuch konsequenter Realisierung möglich sei.

Nun wissen wir, dass alles Werten mit dem Verhältnis der Grundtendenzen in allen drei Phasen ihrer Auseinandersetzung an einem Objekt und anderseits mit den vorhandenen Ueberzeugungen von den theoretischen Zusammenhängen der Dinge gegeben ist. Wer also eine bestimmte Zielvorstellung des Handelns sucht, dessen allgemeines Ziel das konstante eigne Verhalten ist, der sucht mit diesem bestimmten „Ideal" des eignen Verhaltens zweierlei: einmal eine bestimmte Vorstellung vom rechten Verhältnis der Tendenzen gegenüber jedem Objekt mit Bezug auf Qualität, Polarität und relative Intensität, — und dann eine bestimmte Vorstellung von den Be-

ziehungen der Objekte untereinander. Genau genommen müsste man freilich ein Drittes hinzufügen, dessen Vorstellung im gesuchten Ideal eingeschlossen sein sollte: die „absolute" Intensität des konstant gedachten zukünftigen Wertens, d. h. der beiden Grundtendenzen. Allein da es sich nur um die Variation der Werte am selben Objekt und nicht um die Verschiedenheit der Werte überhaupt handelt — nur jene eigentliche Variation ist ja das Missfällige —, so kommt diese absolute Intensität der Tendenzen und damit der Werte kaum in Betracht. Denn wenn die absolute Wert-Intensität für ein bestimmtes Objekt im Laufe der Zeit variiert, so variiert sie entweder gleichmässig auch für alle andern Objekte oder sie variiert für die andern Objekte überhaupt nicht oder sie variiert für andre Objekte anders als für das erste Objekt. Variiert sie für alle gleichmässig, so bleibt jedenfalls das Handeln konstant, weil das Verhältnis der Werte konstant bleibt. Dann aber fehlt der eigentliche Anlass zur Missbilligung des eignen Verhaltens. Variiert die absolute Wert-Intensität nur für das eine Objekt und für die andern überhaupt nicht, so zeigt sich die Variation ausschliesslich in einer Veränderung des V e r h ä l t n i s s e s der Werte zu einander, der verschiedenen Werte desselben Objektes unter einander wie des einen Objektwertes zu andern Objektwerten. Damit ist der Fall auf den Fall der r e l a t i v e n Wertvariation zurückgeführt. Variiert endlich die absolute Wert-Intensität in verschiedener Weise mit Bezug auf verschiedene Ob-

jekte, so zeigt sich dies wiederum nie anders als in Verschiebungen der Wert-Verhältnisse, also in Veränderungen der relativen Wertcharaktere. Dies ist aber wieder diejenige Veränderung, mit der wir bereits allgemein gerechnet haben. Wir brauchen also auf keinen Fall die absolute Wertvariation noch besonders zu berücksichtigen. Das gesuchte Ziel oder Ideal des eignen praktischen Verhaltens schliesst ein Ideal aller drei Wertcharaktere mit Bezug auf jedes Objekt und damit auch ein Ideal der Wert-Verhältnisse aller Objekte untereinander ein, dazu ein Ideal der Ueberzeugung von den theoretischen Beziehungen zwischen den Objekten. Dies ganze Ideal ist dazu bestimmt, konstanter Vorsatz für alles zukünftige Werten zu sein und in jedem zukünftigen Verhalten partiell realisiert zu werden.

Die zweite Partie dieses Doppelideals, das Ideal der Ueberzeugungen von den theoretischen Beziehungen, hat den Sinn, dass das Individuum sich ein für allemal im klaren darüber sei, welche Objekte für gegebene Ziele des einzelnen Handelns förderlich und welche dafür hinderlich seien. Sie soll also ein für allemal die Bildung s e k u n d ä r e r Werte regulieren oder normieren, stets unter der Voraussetzung, dass die primären Werte — also die Ziele jedes einzelnen Handelns — bereits feststehen. Die Ausführung des Vorsatzes, also die (partielle) Realisierung dieser Seite des Doppelideals, soll dann jedesmal die ein für allemal erworbene theoretische Ueberzeugung „in die Tat umsetzen". Das Individuum soll sich jedes-

mal an die „wahren" Beziehungen der Dinge erinnern und diese Beziehungen für die Bildung der sekundären Werte bestimmend sein lassen. Die vorläufige Aufgabe aber, sich das Ideal der theoretischen Ueberzeugung zu bilden, ist identisch mit der Aufgabe, die theoretische Wahrheit zu finden. Nicht nur die Wahrheit über die „Beziehungen", sondern die Wahrheit über alle theoretischen Gegebenheiten überhaupt. Denn wie wir wissen, sind die wahren Beziehungen in ihrer Vollständigkeit erst mit der wahren Einsicht in die gesamten theoretischen Tatsachen gegeben. Die Bildung des Gesamt-Ideals, von dem wir hier sprechen, verlangt also nach der einen Seite hin das Erwerben der vollen theoretischen Wahrheit und damit die Lösung aller theoretischen Probleme. Wir werden von dieser Aufgabe hier vorerst nicht weiter sprechen; ihr ist der ganze zweite Abschnitt dieses zweiten Kapitels gewidmet. Hier beschäftigen wir uns in der Folge ausschliesslich mit der andern Seite des Ideals.

Sie bedeutet für das Individuum die vorläufige Aufgabe, sich eine bestimmte Vorstellung von den primären Werten und Wertverhältnissen mit Bezug auf alle möglichen Wertobjekte zu bilden, eine Vorstellung, welche dazu bestimmt ist, in Zukunft durch jedes einzelne primäre Werten partiell realisiert zu werden und so das Handeln zu dirigieren. Sie soll die idealen Ziele alles Handelns ein für allemal feststellen; die Ausführung wird freilich jedesmal durch sekundäre Wertung mitbestimmt.

Denkt man sich diese bestimmte Vorstellung von den primären Werten aller Dinge bereits gebildet, so würde die Aufgabe alles zukünftigen Wertens darin bestehen, in jedem Falle jedem Objekt gerade den Wert zu „geben", den es in jener Vorstellung hat, d. h. in jedem konkreten Fall gerade so zu werten, wie es das Ideal der eignen wertenden Persönlichkeit verlangt. Mit dem idealgemässen Werten — nicht schon mit der Vorstellung davon, also mit dem Ideal selber — wäre dann natürlich auch das idealgemässe Handeln gegeben, feststehende theoretische Wahrheit vorausgesetzt. Wir haben es aber hier nicht mit dieser spätern Aufgabe — der „Lebensaufgabe" — zu tun, sondern mit der vorläufigen Aufgabe: jene bestimmte Vorstellung erst einmal zu finden.

Die gesuchte Vorstellung ist identisch mit der vollkommenen praktischen Wahrheit. Sie soll eine konstante Ueberzeugung von den „wahren" Werten aller Dinge sein, d. h. von denjenigen, die den Dingen auf die Dauer zukommen sollen. Jede praktische Einzelwahrheit besteht in der Ueberzeugung, dass ein Objekt einen bestimmten Wert ein für allemal habe; anders ausgedrückt: in der Ueberzeugung, dass es ein für allemal „richtig" sei, so und nicht anders zu werten. Man kann Konstanz des Wertens und damit des gesamten praktischen Verhaltens nicht wollen, ohne bestimmtes Werten zu wollen. Das bestimmte Werten, das in Zukunft konstant sein soll, nennen wir das richtige oder wahre Werten. Der blosse Vorsatz, für die Zukunft im prak-

tischen Verhalten konstant zu sein, hat keinen Sinn und keine Bedeutung, wenn man sich nicht zugleich darüber klar ist, welches Werten man prinzipiell zum konstanten Werten erheben will. Konstanz bezeichnet nur die „Form" des angedeuteten Ideals, nicht seinen „Inhalt"; den Inhalt gibt erst die Ueberzeugung davon, welches bestimmte Werten mit Bezug auf jedes Objekt würdig sei, vor allen andern möglichen Wertungsweisen in Permanenz erklärt zu werden. Dies bestimmte Werten suchen heisst das mit Bezug auf das fragliche Objekt richtige Werten, seinen wahren Wert suchen. Soll das Werten überhaupt konstant sein, so kann jedes Objekt nur einen (primären) Wert haben; soll die Vorstellung des zukünftigen konstanten Verhaltens bestimmt sein, so muss dieser Wert für jeden Fall zu bestimmen gesucht werden. Jede gelungene und konstante Bestimmung dieser Art ist eine praktische Wahrheit; das ganze als Vorstellung gesuchte Ideal ist die praktische Wahrheit.

Jede einzelne Wahrheit ist also zunächst eine bestimmte Vorstellung von einem Spezialfall eignen Verhaltens, und zwar eine konstante Vorstellung, eine Ueberzeugung. Sie ist zugleich partielles Ideal des eignen Verhaltens und damit Partialziel zukünftiger Wertbildung. Sie kann also stets nur in der Form des Vorsatzes, und zwar des dauernden, prinzipiellen Vorsatzes existieren. So, wie wir uns in der Ueberzeugung unser eignes Werten und damit unser Handeln an einem Objekt vorstellen, so wollen wir, wenigstens solange

die Ueberzeugung dauert, in Zukunft diesem Objekt gegenüber uns verhalten. Man kann also das Suchen nach dem Ideal auch als Suchen nach den ein für allemal gültigen Vorsätzen des zukünftigen praktischen Verhaltens bezeichnen. Diese Vorsätze müssen sich an jedem Objekt auf alle drei Phasen der Wertbildung beziehen, also auf alle variablen Charakteristika der Werte überhaupt. Sie müssen sagen, welches Intensitätsverhältnis für alle Zukunft den Grundtendenzen in allen drei Phasen ihrer Auseinandersetzung zukommen soll. Sie müssen diejenige Art des „Eros" nach allen drei Seiten hin kennzeichnen, die nach der Ueberzeugung dazu berufen ist, die einzige und konstante Art der praktischen Stellung zu den Dingen jeder Gattung zu sein. Sie müssen also eindeutige und vollkommen konstante, d. h. überzeugungskräftige Auskunft darüber enthalten, ob ein beliebiges Wertobjekt vorwiegend als Persönliches oder vorwiegend als Sachliches einzuschätzen und demgemäss um seinetwillen oder um unsretwillen zu werten sei, ob es im einen wie im andern Falle positiven oder negativen Wert habe und für unser Handeln haben soll, und welcher „Grad" (welche Intensität) des Wertes ihm im Verhältnis zu andern Wertobjekten zukommen soll. Und zwar muss im Vorsatz stets ein ausgesprochenes Uebergewicht der einen oder der andern Tendenz vorgesehen sein; „Ambivalenz" im Sinne der oszillierend-abwechselnden Herrschaft beider Tendenzen an einem Objekt ist im Vorsatz nicht zulässig. Denn jeder Wert soll ja ein konstanter

Wert sein; dann muss er aber eindeutig sein, weil jede Ambivalenz die Konstanz und Bestimmtheit des zukünftigen Verhaltens unmöglich macht.

Nun kann man freilich sagen, eine praktische Wahrheit, wie wir sie hier im Namen des nach Konstanz des Verhaltens strebenden Individuums verlangen, sei gar nicht auszudenken. Denn der Wertobjekte seien unzählige, und Keiner könne voraussehen, welche Objekte ihm entgegentreten werden. Also sei auch eine prinzipielle vorsatzmässige Wertung, eine Ueberzeugung von den wahren Werten a l l e r Dinge, schlechthin ausgeschlossen, und das Verlangen danach sei utopisch. Es ist auch streng genommen so. Allein so „pedantisch" ist das Verlangen nach praktischer Wahrheit auch nicht gemeint. Viele mögliche Wertobjekte ordnen sich doch stets zu je einem Kreise zusammen, der sie nach ihrer Verwandtschaft umschliesst. Es genügt für die Vorsatzbildung vollkommen, wenn das Individuum über die wahren Werte dieser Objekt-A r t e n im klaren ist. Daraus ergeben sich dann, je nach der Grösse der Objektgruppen und je nach dem theoretischen Gesichtspunkt, unter dem die Objekte zusammengezogen werden, mehr oder weniger a l l g e m e i n e Regeln der Wertung; im einzelnen Falle wird daraus unschwer der spezielle Wert des einzelnen Objekts bestimmt werden können.

Was also mit dem Ideal des zukünftigen Verhaltens gesucht wird, ist eine prinzipielle, mehr oder weniger spezialisierte Ueberzeugung von den wahren Werten oder

der richtigen und deshalb konstant sein sollenden Wertungsweise, nach Qualität, polarem Charakter und relativer Intensität jedes Wertes im Verhältnis zu jedem andern. Die gesamte, in ihrer Vollendung gedachte praktische Wahrheit muss daher ein kompliziertes Wert-System sein, das nach allen drei Gesichtspunkten eine bestimmte Ordnung der möglichen Objektwerte darstellt. Das System muss gewissermassen dreidimensional sein. Es muss zunächst jeder engern oder weitern Objektart ihre qualitative Stellung anweisen: ob Persönliches oder Sachliches, ob (wesentlich) Identifikationsobjekt oder (wesentlich) Ichwert. Dualistisch, und zwar streng dualistisch, ohne Uebergang durch ambivalente Werte hindurch, muss es auch nach der Seite des polaren Charakters sein. Es müssen unter den Objekten die (primär) positiv von den negativ zu wertenden genau geschieden sein. Jedem positiven Wert entspricht übrigens, wie wir gesehen haben, auf jeden Fall ein negativer, so dass beide polaren Gruppen stets gleich gross und dass mit allen positiven auch alle negativen Werte gegeben sind. Nach der dritten Dimension, welche die Intensitätsverhältnisse darstellt, kann dagegen das System nicht dualistisch und die Scheidung nicht absolut, sondern nur relativ sein. Es kann sich nur um eine Ordnung der Objekte nach verhältnismässigen Stufen oder Graden der Intensität handeln. Und zwar entspricht jedem positiven Wert von bestimmter Intensität ein negativer Wert derselben Intensität, so dass mit

der graduellen Einordnung aller positiven Werte diejenige der negativen Werte gegeben ist. Wenn das System nach der Seite der Intensität vollendet wäre, so „wüsste" das Individuum jederzeit, welches von zwei zur Wahl stehenden Gütern (Uebeln) das höhere (schwerere) wäre. Damit und mit den übrigen Feststellungen des Systems wäre zugleich entschieden, welche Objekte welchen andern gegenüber Mittel sein dürften. — Das Intensitäts-System zusammen mit dem polaren System stellt die Objekte (Objektarten) als Stufenfolge von den höchsten Gütern über die relativ geringern Güter und die relativ leichtern Uebel zu den schwersten Uebeln dar. Immerhin wegen des polaren Dualismus so, dass zwischen dem relativ geringsten Gut und dem relativ leichtesten Uebel, exakt gesprochen, ein „allmähliger Uebergang" nicht besteht.

Dies ist die allgemeine Form des Ideals oder der praktischen Wahrheit, welche das nach Konstanz des eignen Verhaltens strebende Individuum zunächst und vor allem zu suchen genötigt ist. Liesse es sich ohne weiteres finden, so gäbe es keine praktischen Probleme. Aber es pflegen sich dem Suchen Schwierigkeiten entgegenzustellen. Dann erst entsteht aus dem Verlangen nach praktischer Wahrheit das praktische P r o b l e m. Dieses Problem ist somit auch in der Missbilligung der Variabilität des eignen Verhaltens noch nicht ohne weiteres gegeben. Es könnte sein, dass jemand sein Ideal bereits gefunden hätte und trotzdem oder gerade deswegen Gelegenheit hätte, sein Verhalten nach dieser Seite

hin zu missbilligen. Denn das Vorhandensein der prinzipiellen Ueberzeugung von den wahren Werten und damit des Vorsatzes garantiert noch nicht das entsprechende und das konstante Verhalten (Werten) im gegebenen Fall. Man kann einem Vorsatz auch untreu werden, dann ist mit der falschen Wertung auch eine Variation des Wertens gegeben. Sie wird missbilligt, ohne dass ein praktisches Problem unsrer Definition vorhanden wäre oder daraus entstände; denn die Wahrheit ist ja bereits gefunden, sie ist nicht mehr zweifelhaft, sie ist nur im gegebenen Fall nicht „angewendet" worden. Dieser Fall ist nicht selten, wie jedermann weiss. Die meisten unter uns haben mehr oder weniger feste praktische Ueberzeugungen schon vor jedem Problem, ohne dass die Ueberzeugungen regelmässig im gegebenen Fall das Werten und Handeln wirklich bestimmten. Ein praktisches Problem aber ensteht — Konstanz-Bedürfnis vorausgesetzt — nur dort, wo Ueberzeugung noch nicht vorhanden ist oder wo sie nicht mehr vorhanden, d. h. wo eine frühere Ueberzeugung wankend geworden ist. Die missbilligte Variation der Werte hat dabei nur die Bedeutung, dass dem Individuum an ihr die p r i n z i p i e l l e Unsicherheit seines Wertens aufgeht. Diese prinzipielle Unsicherheit erst, die Unbestimmtheit der praktischen Ueberzeugung, der Mangel praktischer Wahrheit und damit eines Ideales oder Vorsatzes, macht das Wesen des praktischen Problems aus.

Bedeutet aber jedes praktische Problem eine Un-

sicherheit über den wahren Wert eines Objekts oder einer Objektart, so sind damit mehrere individuelle „Möglichkeiten", das Objekt prinzipiell zu werten, vorausgesetzt. Das Individuum schwankt zwischen mehreren Ueberzeugungsmöglichkeiten hin und her, die alle den Anspruch erheben, den wahren Wert des Objekts anzugeben und also zur konstanten Norm des zukünftigen Wertens erhoben zu werden. „Norm" ist in der Tat der Ausdruck, der das Wesen der gesuchten Wahrheit am besten bezeichnet. Sie soll ja feste Ueberzeugung und Vorsatz zugleich sein. Sie soll das zukünftige praktische Verhalten an ihrem Teil normieren. An ihr soll jede auf das gemeinte Objekt bezügliche Wertung auf ihre Richtigkeit hin gemessen werden. Sie steht mit allen andern Normen zusammen als Ideal und Kriterium über dem gesamten zukünftigen Verhalten. Sie soll gutheissen oder verurteilen, je nachdem das tatsächliche Verhalten mit ihr übereinstimmt oder nicht. Sie soll die Richtschnur aller zukünftigen Bewertung des eignen Verhaltens sein. In den Normen sucht das Individuum sein wahres und konstantes praktisches Ich, mit dem es sich dauernd identifizieren kann und identifizieren will. Die gesuchten Wahrheiten sind G e b o t e des praktischen Verhaltens, weil sie permanente Vorsätze mit dem Charakter unabweisbarer Ueberzeugung sind. Sie sind zugleich die M a s s t ä b e aller künftigen „Selbst"-Bewertung. Beides liegt im Ausdruck „Norm". Jede Norm stellt ein Partial-Ideal der eignen praktischen Persönlichkeit dar; die ganze

gesuchte Wahrheit, das Gesamt-Ideal, muss ein System von Normen sein, von der Form, die wir bereits skizziert haben.

Jedes praktische Problem besteht also zunächst im Mangel einer Norm für den vorliegenden Fall. Oder im Schwanken zwischen zwei oder mehr individuell „möglichen" Normen, zwischen verschiedenen Arten möglicher Ueberzeugung und darum möglicher Selbstbeurteilung. Der Problemcharakter liegt darin, dass mehr als eine dieser Möglichkeiten den Anspruch erhebt, Norm zu sein, liegt in einem mehrfachen Norm-Anspruch, wo nur eine wirkliche Norm sein kann. Das Problem bedeutet einen Widerstreit verschiedener Normansprüche. Seine L ö s u n g muss diesen Widerstreit aufheben und eine einzige Norm-Möglichkeit zur geltenden Norm erheben. Das Individuum muss zwischen den möglichen, sich anbietenden Wertungsweisen „wählen". Die Wahl kann ihrerseits nur in einer positiven Wertung, einer Bejahung, des einen Anspruchs und einer Verurteilung aller andern Ansprüche bestehen. Sie muss also selber wieder eine Wertung sein, eine Wertung der eignen Wertungsmöglichkeiten. Und diese Wertung muss für die Zukunft konstant sein, soll sie eine dauernde Ueberzeugung und damit eine Richtschnur des Verhaltens und eine prinzipielle Bürgschaft des konstanten Verhaltens abgeben.

An diesem Punkte wird die ganze Schwierigkeit der Lösung praktischer Probleme offenbar. Denn jede mögliche Selbstbeurteilung, also jeder Normanspruch, ent-

spricht, da er eine Wertung bedeutet, einem momentanen Intensitätsverhältnis der auf das eigne praktische Verhalten bezogenen Grundtendenzen. Jedes faktische Verhalten wird gebilligt, wenn dieses Intensitätsverhältnis mit demjenigen übereinstimmt, welches in dem beurteilten Verhalten zutage tritt; im Falle der Nichtübereinstimmung wird das beurteilte Verhalten missbilligt. Wie kann nun eine bestimmte Normmöglichkeit zur dauernd bestimmenden, konstanten Norm werden, da sie doch nur ein Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen repräsentiert neben andern ebenfalls möglichen Verhältnissen, mit denen das erste wegen der allgemeinen Variabilität abwechselt? Woher nimmt der eine Normanspruch die geforderte „Autorität" gegenüber allen andern, da sie doch alle aus derselben Quelle, aus den Grundtendenzen, stammen? In der Variabilität der möglichen Selbstwertung, d. h. der Normansprüche, liegt gerade das praktische Problem. Wie soll das Individuum darüber hinauskommen? Wie soll offenbar werden, was recht und was nicht recht ist, wenn doch dasselbe Individuum heute das als recht erklärt was es gestern für unrecht hielt, und morgen die heutige Erklärung selber wieder unrichtig nennt?

Vielleicht kommen wir der Antwort auf diese Fragen am ehesten näher, wenn wir uns vorläufig klarzumachen suchen, wie die postulierte Lösung nicht zustande kommen kann. Wir bleiben für jetzt bei dem Einzelproblem, also bei der Frage nach der Entstehungsmöglich-

keit der Einzelnorm, der prinzipiellen Ueberzeugung vom wahren Wert eines bestimmten Objekts oder einer Objekt-Art. Eine praktische Ueberzeugung, wie wir sie postulieren, kann vor allen Dingen nicht durch „E r f a h r u n g" zustande kommen, wenn man unter Erfahrung die Einsicht in die Resultate und Folgen des eignen Verhaltens versteht. Man begegnet ja oft dieser Ansicht. Viele glauben, wir nennen eine Handlungsweise richtig oder unrichtig, je nachdem sie zu willkommenen oder unwillkommenen Resultaten führe. Und dementsprechend enthalte eine Norm des Handelns nichts andres als die Ueberzeugung davon, welches Verhalten zu erwünschten Resultaten führe. Nun gibt es natürlich derartige Beurteilung des Verhaltens. Aber sie ist nicht diejenige, die wir suchen und suchen müssen, wenn wir Lösung praktischer Probleme wollen. Die skizzierte Art der Beurteilung des Handelns beurteilt nicht das ganze praktische Verhalten in der Handlung. Sie beurteilt nur die Ausführung bei gegebenem Ziel. Sie fragt gar nicht danach, ob das Ziel ein r e c h t e s Ziel sei. Ihr ist nicht der Wert des Zieles selber zweifelhaft, wie er es für uns im Falle des praktischen Problems ist. Der bestimmte positive Wert des Zieles steht ihr fest, und sie fragt nur, ob die Ausführung diesem Ziel angemessen sei oder nicht. Die „Norm" in diesem Sinne lautet in der allgemeinen Form: Du sollst so handeln (ausführen), dass das (gewünschte) Ziel erreicht wird. Die Norm in unserm Sinne lautet: Du sollst so werten (und dann natürlich auch

handeln), dass diese Wertungsweise r i c h t i g ist und sich zum konstanten Vorsatz eignet. Wir fragen nach den rechten Zielen alles einzelnen Handelns; die Andern fragen nach den „rechten“ Ausführungen und setzen die Ziele bereits voraus. Ihr Problem ist nicht ein Problem des primären, sondern ein Problem des sekundären Wertens. Sie setzen die primären Werte voraus und fragen, wie sich unter dieser Voraussetzung die sekundären Werte gestalten müssen, d. h. welche Dinge sich als Mittel und welche als Hindernisse für ein bestimmtes Ziel qualifizieren, dessen eigener, primärer Wert gar nicht mehr in Frage steht. Das so gefasste Problem lässt sich allerdings durch „Erfahrung“ im zitierten Sinne lösen. Denn es ist gar nicht ein praktisches, sondern ein theoretisches Problem. Es ist nichts andres als die Frage nach dem theoretischen Zusammenhang der eventuell als Mittel in Betracht kommenden Dinge mit dem Zielobjekt. Wer diese Zusammenhänge kennt, theoretisch kennt, der weiss, was zu tun ist, wenn man ein bestimmtes Ziel erreichen will. Aber er entscheidet damit nicht über Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Zieles selber, über Wahrheit oder Falschheit der in ihm sich offenbarenden Wertungsweise. Er weiss, welches bei gegebenen primären Werten die „rechten“ Uebertragungswerte sind; aber er weiss nicht, ob die vorausgesetzten primären Werte ihrerseits die rechten sind. Seine „Norm“ bedeutet einen Vorsatz zukünftiger Ausführung bei gegebenem Ziel, aber nicht einen Vorsatz der Zielbildung selber.

Wir suchen Normen, nach denen wir unsre Ziele beurteilen; darum können wir mit jenen Anweisungen über die zweckmässigste Erreichung eines bereits gegebenen und nicht mehr angezweifelten Zieles überhaupt nichts anfangen. Diejenigen Kriterien des Verhaltens, die durch Erfahrung im angedeuteten Sinn, d. h. in letzter Linie durch theoretische Erfahrung, gewonnen werden können, sind nicht Normen wie wir sie suchen. Und die Normen, die wir suchen, können durch keine Erfahrung dieser Art gewonnen werden. In geläufigsten Ausdrücken gesprochen: Gewissens-Beurteilung hat mit Beurteilung nach Erfolg oder Misserfolg nichts zu tun. Die Frage nach recht und unrecht ist nicht die Frage nach zweckmässig und unzweckmässig. Die zweite dieser Fragen setzt die Lösung oder das Nichtbestehen der ersten bereits voraus, und die Lösung der zweiten trägt nicht das geringste zur Lösung der ersten bei, wo diese überhaupt besteht. Wer die Normbildung von der „Erfahrung" abhängig glaubt, begeht entweder einen Denkfehler oder — dies ist das Gewöhnliche — er beweist damit, dass er von praktischen Problemen nichts weiss.

Wer an einem praktischen Problem leidet und seine Lösung sucht, der sucht eine feste Ueberzeugung vom primären Wert eines Objekts oder einer Objektart. Er sucht damit eine Norm des zukünftigen Verhaltens, d. h. ein konstantes Wertkriterium der eignen praktischen Persönlichkeit, ein partielles Ideal dieser Persönlichkeit. Es stehen sich jedesmal zwei (oder mehr) Wertungsweisen

desselben Objekts gegenüber, die abwechselnd Ueberzeugungscharakter tragen, d. h. abwechselnd den „Anspruch erheben", die wahre Wertung zu sein. Es stehen sich also im Problem selber nicht zwei beliebige Wertungen oder Wertungsweisen (Gewohnheiten oder Neigungen des Wertens) gegenüber, sondern zwei verschiedene Wertungen eignen Verhaltens und damit zwei mögliche Ideale dieses Verhaltens mit Bezug auf die Wertung eines bestimmten Objekts. Nur eins von diesen Idealen kann das richtige sein, weil die geforderte Konstanz der Selbstwertung verlangt, dass die ganze zukünftige Selbstbeurteilung nach e i n e m Ideale erfolge. Dieses Ideal gilt es zu suchen. Das heisst: es gilt, sich für den einen oder den andern der sich gegenüberstehenden Idealansprüche zu entscheiden. Man muss dabei wohl beachten, dass es sich nicht um v e r e i n z e l t e Selbstwertungsmöglichkeiten handeln kann, sondern nur um solche, die abwechselnd immer wiederkehren und insofern relativ konstant sind. Es handelt sich in den Normansprüchen stets um Wertungs-W e i s e n des eignen Verhaltens, um Neigungen der Selbstbeurteilung. Denn eine einmalige und nie wiederkehrende Selbstwertung käme als dauernde Ueberzeugung nicht in Frage. Sie könnte nicht den Anspruch erheben, das a b s o l u t konstante Kriterium des rechten Verhaltens zu werden. Sie schiede, da das Individuum nie wieder so wertete, ohne weiteres aus der Konkurrenz der möglichen Ueberzeugungen aus. Das Problem besteht aus dem Widerstreit

zweier Neigungen, das eigne Verhalten zu beurteilen, zweier Neigungen, von denen keine volle Gültigkeit beanspruchen kann, weil wegen ihrer relativen Konstanz alle beide Gültigkeit beanspruchen. Es kommt dabei nicht darauf an, welche von beiden mehr oder weniger häufig sei als die andre. Das Problem ist gegeben, wenn überhaupt mehr als eine Art der Selbstbewertung als relativ konstante vorhanden ist. Die Lösung des Problems bestände darin, dass eine von diesen Wertungsweisen a b s o l u t konstant würde, so dass in allen Fällen der Selbstbeurteilung (mit Bezug auf ein bestimmtes Wertverhalten) die andre nicht mehr „angewendet" würde. Die Frage, mit der wir uns beschäftigen, lautet aber, wie dies geschehen könne.

Man hört oft wie etwas Selbstverständliches die Ansicht vertreten, diese Normbildung erfolge einfach nach Massgabe des stärksten „Triebes", d. h. in der Richtung der stärksten Neigung, in welche das Objekt, um dessen Wertbestimmung es sich handelt, einbezogen sei. Diese Behauptung ist vor allen Dingen unklar, weil sie verschiedene Bedeutung haben kann. Es lohnt sich, den möglichen Bedeutungen und ihrer eventuellen Richtigkeit oder Unrichtigkeit nachzugehen. Es fragt sich zunächst, ob unter „Neigung" eine Neigung überhaupt oder eine Neigung der Selbstbewertung speziell gemeint sei. Wir wollen zur Unterscheidung beider Möglichkeiten die möglichen Wertungen eines Individuums in solche erster Stufe und solche zweiter Stufe

einteilen. Wertungen (und damit auch Neigungen als relative Konstanten der Wertung) erster Stufe bedeuten Wertungen beliebiger Objekte ausser dem eignen als Vorstellung gegebenen Wertverhalten selber. Wertungen zweiter Stufe sind Wertungen des eignen praktischen Verhaltens. Man sieht ohne weiteres, dass es sich im Falle eines praktischen Problems um zwei (oder mehr) sich gegenüberstehende Wertungsweisen zweiter Stufe handelt, immerhin um Wertungsweisen, welche die Beurteilung einer bestimmten Objektwertung oder Neigung erster Stufe enthalten. Allerdings bewerten sich Wertungsweisen zweiter Stufe auch gegenseitig; von jeder Selbstbeurteilung aus erscheint jede von ihr verschiedene Selbstbeurteilung falsch, eine ihr gleichartige richtig. Aber mit einer solchen Verurteilung oder Billigung einer frühern Selbstbeurteilung ist immer gerade die Verurteilung oder Billigung des mit jener frühern Selbstbewertung gefällten praktischen Urteils über eine Wertungsweise erster Stufe „gemeint"; also bedeutet sie indirekt doch die Wertung einer Wertungsweise erster Stufe.

Wer nun der Ansicht ist, Normbildung und also Problemlösung erfolge stets nach Massgabe der stärkern Neigung, der kann damit zunächst sagen wollen, die Intensität der relativ konstanten Wertungsweisen erster Stufe sei massgebend für die Entscheidung zwischen zwei um die konstante Herrschaft streitenden Wertungsweisen zweiter Stufe. So lautet in der Tat die häufigste, aber

auch die oberflächlichste Modifikation der zitierten allgemeinen Behauptung. Sie fällt dahin, sobald man sie genauer betrachtet. Angenommen, es stehen sich zwei auf ein Objekt bezogene Wertungen oder Neigungen erster Stufe gegenüber, und das Individuum schwanke in der Selbstbeurteilung hin und her, welche von beiden Wertungen die richtige sei, so ist damit ein praktisches Problem gegeben. Es liegt nicht in der Zweiheit der erststufigen Wertungen, sondern in der Dualität der Wertungen zweiter Stufe; aber diese letztern Wertungen beziehen sich allerdings auf diejenigen der ersten Stufe. So zwar, dass die Wertung II a (die eine Wertung zweiter Stufe) die Wertung I a (die eine Wertung erster Stufe) billigt und die Wertung I b verurteilt; während II b die Billigung von I b und die Verurteilung von I a bedeutet. Es muss aber gleich hier bemerkt werden, dass der Fall desselben Problems auch anders liegen kann. Wenn sich zwei Wertungsweisen zweiter Stufe gegenüberstehen, so ist nicht gesagt, dass sie sich nur auf zwei Wertungen erster Stufe beziehen. Jede kann zwar nur eine Wertung erster Stufe billigen, aber mehr als eine verurteilen. Es ist also auch ein Fall wie dieser möglich: II a billigt I a und verurteilt I b, I c, I d u. s. w.; II b billigt I b und verurteilt I a, I c, I d u. s. w. Die Lösung des Problems soll nun ein für allemal angeben, ob I a oder I b richtig sei, das heisst: sie soll darin bestehen, dass entweder II a oder II b absolut konstant wird. Die hier zunächst untersuchte Ansicht behauptet, diese Lösung sei abhängig von

der stärksten auf das Objekt bezogenen Wertungsweise erster Stufe, so dass diese stärkste Wertungsweise die sie billigende Wertung zweiter Stufe konstant, d. h. zur Norm mache. Anders ausgedrückt: Die intensivste Wertungsweise erster Stufe werde bei der Beurteilung des eignen Verhaltens ohne weiteres als die richtige erklärt.

Man könnte zur Widerlegung dieser Ansicht zunächst darauf hinweisen, dass nicht jeder Wertungsweise erster Stufe eine sie billigende Wertungsweise zweiter Stufe zu entsprechen braucht, wie wir oben schematisch gezeigt haben. Wenn nun unter den erststufigen Wertungsweisen I c, I d, I e, welche weder von II a noch von II b gebilligt werden, gerade die intensivsten sich befänden, so wäre die Behauptung schon als unrichtig erwiesen. Denn da die Entscheidung im Falle des angenommenen Problems nur auf II a oder II b fallen kann, so bestände dann gar keine Beziehung zwischen dieser Entscheidung und der grössten Stärke erststufiger Wertungsweisen. Allein man wird uns entgegnen, die in Betracht fallenden Möglichkeiten zweiter Stufe entsprechen immer den relativ stärksten Wertungsweisen erster Stufe; in unserm Fall seien also I a und I b, jede für sich, stärker als I c, I d u. s. w. Wir wollen es einmal zugeben, obwohl die Erfahrung keineswegs dafür spricht, dass es immer so sei. Dann wird also weiter behauptet, dass II a zur konstanten Norm und dass damit das Problem auf diese bestimmte Weise gelöst werde, wenn I a stärker sei

als I b. Allein wie soll man das verstehen? Entweder ist I a von Anfang an stärker als I b; dann könnte es nach der Behauptung gar nicht zu einem Problem kommen, weil dann die Norm von vornherein in der Gestalt von II a feststände. Oder I a wird erst mit der Zeit stärker als I b. Diese Annahme ist innerhalb der Behauptung allein möglich, wenn wenigstens ein Problem überhaupt zustandekommen soll. Aber dieses Stärkerwerden muss so verstanden werden, dass I a mit der Zeit k o n s t a n t stärker würde als I b. Denn soll ein Problem nach der Behauptung möglich sein, so müssen vorläufig I a und I b a b w e c h s e l n d die grössere Intensität besitzen. Nur so wird verständlich, dass II a neben II b existiert: die momentan stärkere Wertungsweise I a veranlasst nach der Behauptung die momentane Ueberzeugung II a, und die in einem andern Moment stärkere Wertungsweise I b veranlasst in diesem andern Moment die Ueberzeugung II b. Nur unter der obigen Annahme können zwei Ueberzeugungen einander gegenüberstehen, von der These der Behauptung aus, kann also ein Problem überhaupt existieren. Das Problem bestände danach im Grunde darin, dass die beiden in Betracht kommenden Wertungsweisen erster Stufe abwechselnd einander an Intensität übertreffen. Sobald dieser Wechsel zugunsten der dauernden Vorherrschaft einer von ihnen aufhörte, wäre das Problem gelöst und die Norm gefunden, vorher aber nicht.

Aber es kommt darauf an, was man unter dieser

Intensität versteht. Soll damit die Intensität der beiden Objektwerte gemeint sein, die in beiden Wertungsweisen erster Stufe gegeben sind? Aber dann hätte die Behauptung offenbar gar keinen Sinn. Es würde dann behauptet, das Problem bestehe in allen Fällen darin, dass die beiden fraglichen Werte abwechselnd einander an Intensität übertreffen, und es könne dadurch gelöst werden, dass einer der beiden Objektwerte dauernd die grössere Intensität erlange. Aber das Problem besteht in keinem Falle im angegebenen Wechsel des Intensitätsverhältnisses der in Frage kommenden Werte; es wird nicht einmal speziell durch diesen Wechsel veranlasst. Sondern es wird dadurch veranlasst, dass für ein Objekt zwei Werte sich präsentieren, die überhaupt verschieden sind, sei es nach ihrer Qualität, ihrem polaren Charakter, ihrer Intensität oder nach mehr als einem dieser Punkte zugleich. Und selbst wenn die Verschiedenheit lediglich der Intensität in Frage kommt, selbst dann handelt es sich ja gerade darum, dass jeder Wert seine von der des andern verschiedene (grössere oder geringere) Intensität dauernd behält, — dass die Intensitäten dauernd verschieden sind. Das Problem besteht also in diesem Spezialfall gerade darin, dass zwei Werte sich um die Anerkennung streiten, von denen der eine dauernd intensiver ist als der andre. Also kann die Lösung nicht darin liegen, dass der eine dauernd intensiver wird als der andre. Im Gegenteil: solange es sich so verhält, dauert das Problem an, d. h. solange sind es überhaupt

zwei verschiedene Werte. — Kommt aber im Anlass zur Problembildung nicht verschiedene Intensität, sondern z. B. verschiedener polarer Charakter in Frage — das Individuum „weiss" nicht, ob ein Objekt als Gut schlechthin oder als Uebel schlechthin zu taxieren ist —, so haben Problem und Lösung erst recht nichts mit dem Intensitätsverhältnis der beiden Werte zu tun.

So also kann die „Intensität", von der die Behauptung spricht, nicht gemeint sein. Dann bleibt nur übrig, dass man die „Intensität" der N e i g u n g e n im Auge hat. Aber was soll die Intensität dieser Neigungen bedeuten, wenn nicht die Stärke der von ihnen „diktierten" Werte des Objekts? Man pflegt doch die Intensität einer Neigung an der Intensität des Wertes zu messen, den sie ihrem Objekte gibt, sei es im positiven oder im negativen Sinn, und werde das Objekt persönlich oder sachlich genommen. Bei solcher Fassung der Intensität aber kämen wir wieder auf die Intensität der Objektwerte zurück, mit der wir für die Problemlösung nichts anfangen konnten. Soll die Behauptung daher einen Sinn haben, so muss sie unter der Intensität der Neigungen etwas andres verstehen. Die Verfechter der Behauptung wollen denn auch zumeist, wenn sie von grösserer Stärke einer Neigung sprechen, damit sagen, dass diese Neigung gegenüber der andern „v o r h e r r s c h t". Allein dies Vorherrschen kann für jeden einzelnen Moment des Wertens nur bedeuten, dass der Wert gerade nach dieser Neigung ausfällt und dass die

andre Neigung augenblicklich von der Wertbestimmung ausgeschlossen ist. So gewinnt die Behauptung eher einen diskutabeln Sinn. Das Problem bestände danach darin, dass abwechselnd die eine oder die andre Neigung erster Stufe „im Vordergrund steht" und somit den Wert des Objekts bestimmt; und die Lösung des Problems wäre dann, aber auch erst dann, vollzogen, wenn einmal die eine der beiden Neigungen konstant im Vordergrund stände und die andre niemals mehr den Wert angäbe.

Indessen widerspricht die so gefasste Behauptung den Tatsachen. Richtig ist allerdings, dass die Veranlassung zum Problem in einer Variabilität der Neigungen besteht, in einem abwechselnden Vorherrschen der einen oder der andern Wertungsweise erster Stufe. Aber das Problem selber hat mit dieser Variabilität nichts mehr zu tun. Es besteht in einer Variabilität der Neigungen zweiter Stufe und besteht, solange diese Variabilität anhält, ganz unabhängig davon, ob die entsprechenden Neigungen erster Stufe ebenfalls mit einander abwechseln oder nicht. Es hört auf zu bestehen, d. h. es ist gelöst, wenn die abwechselnde Vorherrschaft der Neigungen zweiter Stufe der konstanten Herrschaft einer von ihnen Platz gemacht hat, ganz abgesehen davon, wie sich unterdessen die Neigungen erster Stufe verhalten. Wenn nämlich die bestrittene Behauptung recht hätte, so könnte es im Falle einer feststehenden Norm im Verhalten des Individuums überhaupt keine ihr wider-

sprechenden Wertungsweisen erster Stufe mehr geben. Denn wenn eine solche widersprechende Wertungsweise vorkäme, so wäre das ein Zeichen dafür, dass die andre Neigung noch nicht zur konstanten Vorherrschaft gelangt sei. Dann könnte aber nach der Theorie noch keine feste Norm vorhanden sein. Die Erfahrung zeigt nun aber, dass es Normen gibt, auch wo sie vom Verhalten erster Stufe tausendmal „übertreten" werden. Die Theorie müsste einfach die Tatsache des „schlechten Gewissens" im Sinne der Verurteilung eignen Verhaltens leugnen. Denn sobald ein Individuum in der Selbstbeurteilung ein bestimmtes praktisches Verhalten regelmässig verurteilt und nur ein andres, ebenso bestimmtes Verhalten konstant billigt, so ist eine Norm und zugleich eine ihr nicht entsprechende Wertungsweise erster Stufe vorhanden. Dies wäre nach der bestrittenen Behauptung nicht möglich; da es aber oft genug Tatsache ist, muss die Behauptung falsch sein. Unsere Gegner behaupten im Grunde, dass jede Verschiebung in der Selbstbewertung durch eine Verschiebung in den Neigungen erster Stufe veranlasst sei und ihr entspreche. Die Tatsachen zeigen aber im Gegenteil, dass Konstanz der Selbstbewertung möglich ist zu einer Zeit, da die Wertungsweisen erster Stufe schwanken. Darin besteht gerade unsere Frage: wie es z u g e h e, dass Konstanz der zweiten Stufe zustande komme, trotzdem sie auf der ersten Stufe nicht vorhanden und vielleicht überhaupt niemals zu erreichen ist. Gewiss ist die Möglichkeit der Normbildung und

Problemlösung unter diesen Umständen vorläufig ein Rätsel; aber man kann dieses Rätsel nicht dadurch lösen, dass man eine Tatsache einfach übersieht. Das Rätsel besteht darin, dass die Neigungen beider Stufen getrennte Wege gehen können und gehen müssen, wenn Problemlösung zustande kommen soll. Es wird um so schwieriger, wenn man bedenkt, dass alle Neigungen und Wertungen sowohl der ersten wie der zweiten Stufe in gleicher Weise Intensitätsverhältnisse oder „Kompromisse" zwischen den beiden Grundtendenzen nach Qualität, Polarität und Intensität darstellen. Soll Problemlösung möglich sein, so muss das Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen in jeder Beziehung auf der zweiten Stufe, der Stufe der Bewertung eignen Verhaltens, konstant werden, — gleichgültig, ob es auch auf der ersten Stufe des Wertens konstant sei, ja trotzdem es höchst wahrscheinlich auf dieser ersten Stufe niemals konstant wird.

Vielleicht geben sich aber unsre Gegner immer noch nicht zufrieden. Sie werden, um den Schwierigkeiten zu entgehen, ihre Behauptung etwa folgendermassen modifizieren: In jedem Problemfall kommt die Lösung so zustande, dass diejenige Wertungsweise erster Stufe zur Norm wird, welche zwar nicht konstant, aber doch in den meisten Fällen vorhanden ist und auf diese Weise „vorherrscht". Es ist jedoch mit dieser Modifikation nichts gewonnen. Denn wenn eine Norm überhaupt einzig vom Vorherrschen oder Dasein einer Wertungsweise erster Stufe abhängig wäre, so gäbe es im supponierten

Fall eben abwechselnd zwei „Normen". Das bedeutete ein Fortbestehen des Problems, auch wenn mit der häufigeren Neigung die eine der beiden sogenannten Normen ebenfalls häufiger wäre. Zwei Normen mit Bezug auf einen Fall haben, heisst keine Norm haben, ob nun die eine davon noch so viel häufiger sei. Das Problem will prinzipiell und ein für allemal gelöst sein; Majoritätsabstimmung gilt hier nicht. Dass auch in der zitierten Modifikation die Behauptung nicht stimmt, zeigen auch einfach die Tatsachen. Es gibt Normen, welche im Werten erster Stufe keineswegs „meistens" befolgt werden. Diese Tatsache widerspricht der Behauptung, dass die zumeist vorhandene Neigung erster Stufe die Norm bestimme. — Auch das ist nicht richtig, dass etwa die häufigere von zwei erststufigen Wertungsweisen mit der Zeit die andre überhaupt aufhöbe. Die Tatsachen sprechen wiederum dagegen. Aber selbst wenn es so wäre, so hätten wir nach diesem endgültigen „Sieg" wieder die Situation des konstanten „Vorherrschens" einer Neigung. Wir haben bereits davon gesprochen.

Soviel über die These, Normbildung erfolge nach Massgabe der „stärksten Neigung" erster Stufe. Die Behauptung, mit der wir uns hier beschäftigen, könnte aber auch mit Bezug auf Neigungen zweiter Stufe gemeint sein. Sie hiesse dann: Normbildung kommt in der Weise zustande, dass von zwei um die konstante Herrschaft streitenden praktischen Ueberzeugungen die stärkere zur Norm wird. Wenn diese Behauptung einen

Sinn haben soll, so muss man sich vorstellen, dass im Fall des praktischen Problems beide Ueberzeugungsmöglichkeiten a b w e c h s e l n d die grössere Stärke besitzen. Denn sonst könnte es nach der Theorie nie zu einem Problem kommen. Nur eine momentan dominierende Ueberzeugungsmöglichkeit kann ja Normanspruch erheben. Es erhebt sich aber wieder die Frage, was man unter der grössern „Intensität" der Ueberzeugungen verstehen soll, die Intensität der durch sie vollzogenen Selbstwertung oder die „Vorherrschaft" einer von ihnen im Sinne der tatsächlichen Selbstbeurteilung überhaupt. Die erste Möglichkeit gibt keinen Sinn. Ein praktisches Problem besteht darin, dass zwei mögliche Beurteilungsweisen des eignen Verhaltens erster Stufe sich gegenüberstehen, ohne dass die eine oder die andre konstant und damit „alleinherrschend" würde. Jede dieser Beurteilungsweisen vertritt oder billigt eine bestimmte Wertungsweise erster Stufe in jeder Beziehung. Diese Wertungsweise wird natürlich von der andern Beurteilungsweise missbilligt, und zwar entweder nach ihrer Qualität oder nach ihrer Intensität oder nach ihrem polaren Charakter oder nach mehr als einer dieser Richtungen. Man kann daher auch sagen, das Problem bestehe in der abwechselnden Billigung und (partiellen oder totalen) Missbilligung e i n e r bestimmten Wertungsweise erster Stufe. Billigung oder Missbilligung hängt aber immer davon ab, ob das beurteilte Wertverhalten mit dem durch die Beurteilungsweise repräsentierten

Ideal übereinstimme oder nicht. Die Wertungsweise I a wird von der Beurteilungsweise II a gebilligt, weil sie mit ihr nach Qualität, polarem Charakter und Intensität übereinstimmt. I a wird von II b missbilligt, weil I a nach einer oder mehr als einer der drei Richtungen von II b verschieden ist.

Schliesslich hängt also das Problem daran, dass eine bestimmte Wertungsweise erster Stufe von zwei verschiedenen Beurteilungsweisen zweiter Stufe verschieden bewertet wird. Das Problem liegt in der Verschiedenheit von II a und II b. Die beiden können sich nach ihrer Qualität oder Intensität oder nach ihrem polaren Charakter unterscheiden; wenn sie nur überhaupt verschieden sind, so ist das Problem gegeben. Das Problem besteht also überhaupt nicht unter allen Umständen darin, dass II a und II b oder die entsprechenden Selbst-Werte abwechselnd die grössere Intensität im angenommenen Sinne besitzen, sondern es besteht darin, dass sie irgendwie verschieden sind. Und selbst wenn sie sich lediglich nach der Intensität unterschieden, mit der eine bestimmte Wertungsweise erster Stufe von ihnen aus bewertet wird, selbst dann bestünde ja das Problem gerade darin, dass beide diese differierende Intensität dauernd beibehielten. Gerade solange die eine Wertung der erststufigen Wertungsweise konstant intensiver ist als die andre, dauert das Problem. Es kann also nicht dadurch g e l ö s t werden, dass die eine konstant stärker ist als die andre.

Es bleibt nur die Möglichkeit, die „Intensität“ der Beurteilungsweisen im Sinne ihrer (abwechselnden) Herrschaft zu verstehen. Die These lautet dann: ein Problem besteht darin, dass zwei Beurteilungsweisen zweiter Stufe (II a und II b) abwechselnd in dem Sinne herrschen, dass bald die eine, bald die andre den Wert einer bestimmten erststufigen Verhaltungsweise feststellt; die Lösung des Problems erfolgt dann, wenn entweder II a oder II b dauernd den Wert der auf ein gegebenes Wertobjekt bezogenen Wertungsweisen erster Stufe bestimmt, — und zwar erfolgt sie dadurch, dass diese konstant gewordene Art der Selbstbeurteilung die gesuchte Norm darstellt. — Gegen diese Fassung der These ist nun allerdings nichts mehr einzuwenden. Aber es ist damit auch nichts gesagt, als was wir längst wissen. Es ist nur die „Form“ der Problemlösung genannt, aber es ist nicht angegeben, wie sie zustande kommen könne, wie es also möglich sei, dass von zwei immer wiederkehrenden Selbstwertungsweisen die eine zugunsten der andern dauernd eliminiert werde. So können wir mit keiner Modifikation der hier diskutierten These etwas anfangen. Die ersten Modifikationen sind nicht aufrecht zu erhalten, die letzte ist zwar richtig, aber sie führt uns nicht weiter.

Genau dasselbe gilt von der Behauptung, die Lösung eines praktischen Problems und die Normbildung überhaupt vollziehe sich durch Unterstützung einer der streitenden Parteien „aus dem Unbewussten

heraus". Man will damit sagen, die eine oder die andere der sich gegenüberstehenden Neigungen werde dadurch zur Norm, dass unbewusste, gleich gerichtete Neigungen sie verstärken. Aber wenn das der Fall wäre, so handelte es sich doch jedesmal um eine Verstärkung der „Intensität" einer Neigung in einer von den Bedeutungen, die wir im Vorstehenden analysiert haben. Die Behauptung lässt sich also vollkommen auf die bereits untersuchte These von der „Intensität" reduzieren. Was wir dort gesagt haben, gilt ganz gleich von unbewussten wie von bewussten Neigungen, seien es Neigungen erster oder zweiter Stufe. Auf keinen Fall bedeutet Intensitätsüberlegenheit etwas für die Normbildung, es sei denn in der zuletzt genannten Modifikation der untersuchten These. Diese Modifikation aber führt uns nicht weiter, ob es sich um bewusste oder unbewusste Selbstwertung handle, und ob die geforderte Konstanz bewusst oder unbewusst zustande komme. So oder so möchten wir wissen, durch welchen (bewussten oder unbewussten) Vorgang Normbildung und damit Problemlösung vor sich gehe, wie sie also überhaupt möglich sei. Der positiven Beantwortung dieser Frage wenden wir uns nun zu.

Jedes praktische Problem besteht in einem Variieren des Intensitätsverhältnisses der Grundtendenzen nach Qualität, Richtung, Interesse oder nach verschiedenen von diesen Seiten hin. Und zwar in einer Variation auf der „zweiten Stufe", der Stufe des Wertens eignen praktischen Verhaltens. Die Variation ist immerhin im Falle

des Problems nicht ein unbestimmtes, uferloses Wechseln der Selbstwertungsweisen, sondern ein Hin- und Herschwanken zwischen einigen wenigen „Gewohnheiten" oder Neigungen der Selbstbeurteilung, die nach Qualität, Polarität und Intensität bestimmt sind und abwechselnd immer wiederkehren. Es handelt sich also um zwar untereinander variierende, aber relativ konstante Beurteilungsweisen oder Ideale des Verhaltens gegenüber einem bestimmten Objekt oder einer Art von Objekten. Keines dieser Ideale kann d a s Ideal oder die Norm sein, solange andre überhaupt noch in Frage kommen, d. h. gelegentlich noch ihrerseits das Verhalten erster Stufe beurteilen. Die Problemlösung ist dann vollzogen, wenn e i n e Beurteilungsweise unter allen Umständen den Wert des eignen Verhaltens bestimmt, so dass alle andern höchstens noch als Möglichkeiten vorübergehend „auftauchen", aber nie mehr tatsächlich die Wertbestimmung zweiter Stufe leiten. Wie kann dies geschehen? Man könnte zunächst darauf hinweisen, dass wohl unter Umständen die angedeutete Elimination aller Arten der Selbstbewertung zugunsten einer einzigen sich im Laufe der individuellen Entwicklung „von selber" vollziehe, als eine Art von allmähligem Durchdringen einer Gewohnheit und entsprechendem Verschwinden der andern Gewohnheiten. Gewiss kommt derartiges gelegentlich vor. Allein dann handelt es sich nicht um Problemlösung im eigentlichen Sinne, sondern um ein allmähliges V e r s c h w i n d e n des Problems. Es ist weniger eine Lösung als eine

Auflösung der Schwierigkeit. Ferner aber kann man in solchen Fällen kaum von definitiver Lösung und von Normen sprechen, weil ja niemals irgend eine Gewähr dafür vorhanden ist, dass nicht die einzig und konstant gewordene Gewohnheit selber wieder zugunsten einer andern allmählig oder plötzlich verschwinde. Die eigentliche Norm muss in sich eine gewisse Garantie für ihre Einzigartigkeit enthalten. Endlich pflegt eine solche Selbst-Auflösung der Probleme doch nur in vereinzelten Fällen stattzufinden, während in andern Fällen das Individuum auf diesem Wege über das Dilemma niemals hinauskommt. Und selbst wo jene Auflösung stattfindet, pflegt sie nur sehr allmählig von statten zu gehen, so dass dem Individuum, welches am Problem leidet, vorläufig nicht geholfen ist.

Will das Individuum auf den angedeuteten „Glücksfall" sich nicht verlassen und will es zugleich eine gewisse Gewähr für die Dauerhaftigkeit der Problemlösung haben, so muss es an der Lösung sich „aktiv" betätigen, — ob diese Betätigung nun in bewusstem oder unbewusstem Handeln bestehe. Es muss das Problem nicht „sich lösen lassen", es muss versuchen, die Schwierigkeit s e l b s t, und zwar in d e f i n i t i v e r Weise, zu lösen. Das geforderte Handeln kann nur in einem definitiven E n t s c h l u s s bestehen, eine bestimmte und keine andre Selbstwertung gelten zu lassen, ein bestimmtes und kein andres Ideal des eignen Verhaltens anzuerkennen. Aber nun erhebt sich sogleich die weitere Frage, wie ein solcher

Entschluss möglich sei. Denn ein Entschluss kann wieder nur von „Motiven" aus geschehen, d. h. im Namen einer bestimmten Konstellation der Grundtendenzen. Wie soll es zu einem definitiven Entschlusse kommen, wenn doch diese Grundtendenzen in ihrem gegenseitigen Intensitätsverhältnis und damit in ihrer „Konstellation" schwanken? Hier ist der Punkt, an dem das Individuum „für sich allein" nicht mehr weiter kommt.

Alle Problemlösung durch eine Norm des Verhaltens verlangt das Finden eines konstanten I d e a l s der Selbstwertung und damit des praktischen Verhaltens zweiter und indirekt auch erster Stufe. Mit dem Ideal des Wertens zweiter Stufe wäre ja auch das entsprechende Ideal des Wertens erster Stufe gegeben. Jedes Ideal eignen Verhaltens ist aber ein vorgestelltes Verhalten, das mit dem tatsächlichen nicht übereinstimmt. Jedes Ideal dieser Art ist ein (partielles) praktisches „Ich", das anders ist als das wirkliche, „empirische" Ich. Ein solches Ideal muss in jedem Problemfall gefunden werden, wenn das Problem gelöst werden soll. Es muss aber ein Ideal oder ein ideales Ich sein, das vom Individuum „zu eigen gemacht" wird; sonst könnte es nicht Norm e i g n e n Wertens und eignen Verhaltens überhaupt sein. Zusammengefasst heisst das: ein Ideal wie das postulierte kann nur gefunden werden, wenn es dem Individuum „gelingt", sich mit einem a n d e r n praktischen Ich zu i d e n t i f i z i e r e n. Nur dann ist es ein anderes als das tatsächliche Ich und ist zugleich kein fremdes,

sondern ein Ich, das „zu eigen gemacht" ist. Problemlösung und eigentliche Normbildung ist nur möglich durch derartige Identifikation. Das Individuum muss sich in der Selbstbeurteilung mit einem andern Persönlichen, und zwar speziell Praktisch-Persönlichen, Eins fühlen, einem Persönlichen, das eine bestimmte Wertungsweise des Verhaltens repräsentiert.

Dieses Persönliche kann zunächst ein primär Erlebtes, also eine „existierende" Persönlichkeit sein, oder ein sekundär Erlebtes, „nur" Vorgestelltes. Es kann ferner eine gegenwärtig erlebte oder eine „historische" Persönlichkeit sein. Es kann endlich eine Einzelpersönlichkeit sein oder eine persönliche Gemeinschaft, sofern diese Gemeinschaft eine bestimmte Selbstwertungsweise vertritt. Auf dieses letzte aber kommt es wesentlich an. Die Identifikation nützt für die Problemlösung gar nichts, wenn nicht das, mit dem das Individuum sich identifiziert, Repräsentant eines b e s t i m m t e n und nur eines praktischen Verhaltens mit Bezug auf die in Frage stehende Objektart ist. Dieses repräsentierte Verhalten muss durchaus konstant sein. Denn sonst hülfe es für die Problemlösung von vornherein nichts. Sich mit einem schwankenden Ich zu identifizieren, das führte nicht weiter, als das selber schwankende Individuum bereits ist. Doch braucht das fremde Persönliche nicht notwendig in seinem Werten e r s t e r Stufe konstant zu sein. Wenn es nur in der B e u r t e i l u n g praktischen Verhaltens konstant ist, d. h. wenn es nur selber eine ganz bestimmte

Norm anerkennt und insofern „vertritt". Die fremde Persönlichkeit muss dem Individuum Inbegriff einer Norm sein. Und das ist freilich am allerbesten möglich, wenn sie die Norm nicht nur anerkennt, sondern auch tatsächlich möglichst konstant „praktiziert". Ist das eine oder andere der Fall, so macht das sich identifizierende Individuum jene bestimmte Beurteilungsweise sich zu eigen; es taxiert sein eignes Verhalten gewissermassen mit dem Masstabe der fremden Persönlichkeit. Und doch ist es eine eigene Beurteilungsweise, weil durch die Identifikation die Schranken zwischen Ich und Du wenigstens mit Bezug auf dies bestimmte praktische Verhalten zweiter Stufe aufgehoben sind und das Andre insofern nicht mehr ein Andres ist. Man muss nur noch hinzufügen, dass der „Gegenstand" der Identifikation nicht eine menschliche Persönlichkeit zu sein braucht. Es kann irgend ein Persönliches sein, das als Persönliches primär erlebt (erdeutet) oder doch sekundär, auf Anlass gewissen frühern Primärerlebens (Erdeutens) vorgestellt wird. Auch alles „Göttliche" ist z. B. von dieser primären oder sekundären Art.

Allein es fehlt immer noch etwas zur möglichen Problemlösung, wie wir sie postulieren. Wenn ein Individuum durch Identifikation sich bestimmtes fremdes Beurteilen zu eigen macht, dann beurteilt es sich in Zukunft allerdings von der so erworbenen Selbstwertungsweise aus. Allein das führt unter Umständen noch nicht zur Problemlösung, sondern fügt zu den bisherigen

Beurteilungsweisen nur entweder eine neue hinzu oder „bestätigt" eine bereits vorhandene, ohne die andere oder die andern aufzuheben. Es ist dann trotz der Identifikation keine Entscheidung möglich; es kommt nicht zu einem definitiven Vorsatz, nicht zu einer „zwingenden", d. h. schlechthin einzigartigen und darum konstanten Beurteilungsweise. Soll Problemlösung und Normbildung im eigentlichen, definitiven, überzeugenden Sinne zustande kommen, so muss die durch Identifikation erworbene oder „bestätigte" Beurteilungsweise in der Weise „dominieren", dass neben ihr alle andern höchstens noch als Möglichkeiten in Betracht kommen, aber niemals vom Individuum ihrerseits gebilligt werden. Mit andern Worten: die „neue" Art der Selbstwertung muss zur konstanten Beurteilung der eignen Beurteilungsweisen zweiter Stufe werden. Die Norm ist nur dann gefunden, wenn beides zusammentrifft: die Singularität der Beurteilungsweise, mit der sich das Individuum identifiziert, — und ihre „Erhabenheit" insofern, als sie den bisherigen Wertungsweisen nicht gleichgestellt, sondern als beurteilende über sie gestellt wird.

Das kann nur so geschehen, dass das fremde Persönliche als ein dem eignen Ich Ueberlegenes, als eine Persönlichkeit „höherer Ordnung" imponiert. In der Weise, dass das Individuum sich dieser Persönlichkeit, was Beurteilung des Verhaltens anbelangt, unterordnet, unterzuordnen sich genötigt sieht. Nur darf diese Unter-

ordnung nicht im Sinne des „sklavischen" Gehorsams verstanden werden. Es ist kein „Zwang" in diesem Sinne dabei. Es muss immer eine Identifikation, ein Zueigenmachen sein, also „freie" Unterordnung, Unterordnung mit „Willen" oder „aus Liebe", aus der eignen diesem Persönlichen gegenüber befriedigten Identifikationstendenz heraus. Diese Identifikation mit einem Ueberlegenen, dieses Einswerden mit einem Imponierenden, einer „Autorität", ist das grosse Geheimnis aller Normbildung und daher auch aller wirklichen Problemlösung. Es ist einfach das Geheimnis aller Erziehungsmöglichkeit.

Es würde zu weit führen, wollten wir zu zeigen versuchen, wie in einzelnen Fällen dieser Vorgang bei aller tatsächlichen Normbildung sich vollzieht. Es gibt viele Wege dazu, insofern als das imponierende Persönliche verschiedener Art sein kann und als das Individuum auf verschiedene Weise dazu gelangen kann, sich von ihm imponieren zu lassen. Die Darstellung dieser mannigfaltigen Verhältnisse ist Sache spezieller Psychologie. Man kann aber allgemein so viel sagen, dass in allen diesen Dingen der frühen Kindheit und damit der Familie oder dem, was ihre Stelle vertritt, die wichtigste Rolle zufällt. Die Psychologie des „Imponierens" und Sich-imponierenlassens ist eins der wichtigsten Kapitel der praktischen Psychologie überhaupt. — Wir begnügen uns damit, zusammenfassend festzustellen, dass Normbildung und damit Problemlösung für ein Individuum an der Möglich-

keit hängt, sich mit einem nach seiner praktischen Beurteilungsweise imponierenden und zugleich darin eindeutigen oder konstanten Persönlichen zu identifizieren. Von dieser Einsicht aus ergäbe sich die Antwort auf verschiedene Fragen, die sich um Normbildung drehen. Zum Beispiel die Lösung der Frage nach „Autonomie" oder „Heteronomie" und derjenigen nach der „kategorischen" oder „hypothetischen" Natur der Normen. Wir müssen es wiederum dem Leser überlassen, von unserer Position aus sich die Antwort zu bilden. Nur dies eine möchten wir noch einmal hervorheben: die Norm im Sinne der angedeuteten Entstehung ist zwar niemals zu denken ohne ein Norm-„Zentrum", das in einem a n d e r n Persönlichen zunächst gegeben ist. Sie ist aber zugleich niemals zu denken als ein Fremdes oder Aufgezwungenes, weil sie erst Norm wird durch Einswerden mit dem Andern, durch Aufnahme des fremden Ich ins eigne Ich oder umgekehrt, kurz durch Identifikation; die „fremde" Art der Beurteilung kann auf alle Fälle Norm erst dann sein, wenn sie vollkommen z u e i g e n geworden ist, und zwar „freiwillig", durch Liebe und Ueberzeugung.

Die bisher skizzierte „Genesis" der Norm und damit der Problemlösung kann näher, ohne dass wir auf Einzelheiten einzugehen brauchten oder beabsichtigten, auf zwei zunächst sich ziemlich scharf von einander abhebende Arten vorsichgehen. Entweder „allogen" oder „autogen". Es gibt Individuen, die wesentlich „von sich aus" ihre

Normen finden, und es gibt andre, die dazu einer Anregung oder eines Vorbildes „von aussen" bedürfen. Im ersten Fall entsteht die Norm auf mehr „originale" oder geniale Weise, im zweiten Fall mehr auf dem Wege der Beeinflussung, der beabsichtigten oder unbeabsichtigten „Suggestion". Man darf aber den Gegensatz zwischen beiden Entstehungsweisen nicht übertreiben. Vor allem handelt es sich in beiden Fällen durchaus um Identifikation mit einem andern Persönlichen, das ein bestimmtes Verhalten konstant vertritt und zugleich imponiert. Eine in dieser Hinsicht „ideale" Persönlichkeit wird von jeder Normbildung als Orientierungszentrum des eignen Verhaltens vorausgesetzt. Aber darin liegt nun der Unterschied: vielleicht die meisten Individuen brauchen, um eine solche Idealpersönlichkeit überhaupt erleben und damit ihr e i g e n e s Ideal finden zu können, einen Führer. Sei es, dass dieser Führer sie zu dem Ideal hinleitet oder dass er selber das Ideal in seinem Beurteilungsverhalten verkörpert, — was übrigens beides für den Suchenden im wesentlichen auf dasselbe herauskommt. Andre Individuen dagegen erleben ihr Ideal ohne Führer, selbständig, autogen. — Damit hängt zusammen, dass die meisten Individuen sich irgend einer lebenden oder historischen m e n s c h l i c h e n Autorität — eben dem Führer oder Meister — anschliessen. Denn an dieser Autorität ist ihnen die Norm „aufgegangen" oder offenbar geworden. Sie neigen darum auch dazu, den Führer über die menschliche

Sphäre zu erheben; denn Mensch sein heisst wandelbar sein, er aber repräsentiert im zentralsten praktischen Verhalten die absolut konstante Norm. Die Andern, die „Genialen", welche keinen Führer brauchen, können zwar auch nicht ohne eine zweite Persönlichkeit auskommen, die für sie das Ideal darstellt. Aber diese Persönlichkeit braucht nicht in menschlicher Gestalt zu „leben" oder gelebt zu haben. Sie ist entweder eine Sekundärvorstellung, durch schaffende Phantasie gebildet aus „Anregungen" frühern Erlebens; etwa so, dass das Individuum erlebte Persönlichkeiten oder sich selber als vorgestellte Persönlichkeit zu „idealisieren" vermag und dies Idealbild nun als Repräsentanten der Norm, mit dem es sich identifiziert, dem eignen empirischen Verhalten stets gegenüberstellt. Oder die andre Persönlichkeit ist eine primär erlebte, aber nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Persönlichkeit, ein „Daimonion" oder eine Gottheit irgendwelcher Art, vorausgesetzt dass sie eine konstante Beurteilungsweise autoritativ vertritt.

Wir können uns mit diesen Andeutungen begnügen und weisen nur noch einmal darauf hin, dass der Unterschied zwischen den beiden Arten der Normbildung oder eigentlich zwischen den beiden Arten der autoritativen Persönlichkeiten nicht übertrieben werden darf. Auch wer keines Menschen bedarf, um das Ideal des eignen Verhaltens zu finden, stellt sich doch sein Ideal bewusst oder unbewusst nach menschlichem Bilde vor. Es muss

ja eine Persönlichkeit sein, und die Persönlichkeit, die dem Erlebenden am nächsten steht, ist doch immer der Mensch. Besonders in denjenigen Fällen ist die Verwandtschaft mit der „allogenen" Normentstehung klar, in denen das Individuum direkt von sich selber oder dann von Andern und damit indirekt von sich selber ein Ideal sekundär bildet, mit dem es sich identifiziert. Denn solche Idealbildung knüpft, wie alle Phantasie, immer an primäres Erleben an und besteht in einer Kombination von reproduzierten Elementen primären Erlebens. Auch wenn der Vorgang dem Individuum selber nicht bewusst ist. So dass auch die „autogene" Entstehung auf ein Erleben — nicht idealer Persönlichkeiten, aber — p a r t i e l l - idealer Persönlichkeiten im menschlichen Sinne zurückgeht. Man geht wohl nicht fehl, wenn man alle autogene oder originale Normbildung in kindlichen Erlebensweisen begründet sieht, die nachträglich unbewusst die Normbildung leiten. Damit ist diese Normbildung aus dem kindlichen Erleben natürlich nicht ausreichend „erklärt". Es bleibt immer noch das Rätsel der „Originalität", es bleibt noch die Tatsache, dass das Individuum „fähig" ist, nach den empfangenen Anregungen sich selbständig sein verpflichtendes Ideal zu bilden. Wenn man von „bilden" überhaupt sprechen darf, wo es sich um ein Werden oder plötzliches Sich-Aufdrängen oder Offenbarwerden handelt, wie es im Falle originaler Ideal- und Normbildung zu sein pflegt.

Immerhin wiederholt sich in weniger auffälliger

Weise doch dasselbe auch bei der allogenen Normentstehung. Denn auch hier pflegt die menschliche Persönlichkeit, welche die Rolle des Führers und des Zentrums der suggestiven Beeinflussung spielt, mehr oder weniger „idealisiert" zu werden, ehe sie diese Rolle übernehmen kann. Auch hier ist also im normsuchenden Individuum die „Fähigkeit" in einem gewissen Grade vorausgesetzt, aus „Anregungen" selbständig das Ideal zu bilden, das zur normschaffenden Identifikation notwendig ist. So dass wir, mit Berücksichtigung gradueller Unterschiede, die oft sehr gross sind, alles Erleben der idealen Persönlichkeit und damit alle Möglichkeit der Normbildung auf zwei Faktoren zurückführen können: auf Anregungen von seiten andrer menschlicher Persönlichkeiten und auf eine dem Individuum „immanente" Fähigkeit, diese Anregungen zur autogenen Bildung des Ideals zu „verwerten". Wobei beides, das Empfangen und das Verwerten der Anregungen, zum individuellen Erleben gehört, selbstverständlich. Es scheint nur, dass die einen Individuen schon aus ganz geringen und „unvollkommenen" Anregungen oder „Vorbildern" ihr Ideal zu finden imstande sind, während andre dazu sozusagen alles bereits im Vorbild empfangen müssen. Der Unterschied der autogenen und der allogenen Entstehung ist schliesslich ein Unterschied in der Fähigkeit, Offenbarungen zu erleben. Die Einen erleben ihre normbestimmenden Offenbarungen dort, wo Andre nichts „ahnen"; diese Andern sind der Offenbarung erst zu-

gänglich, wenn das sich Offenbarende ihnen in annähernd vollkommener menschlicher „Verkörperung" entgegentritt, so dass sie es „mit Händen greifen" können. Oder wenn andre Menschen mit intensiverem „Sinn" für das sich Offenbarende ihnen z e i g e n, was sie unmittelbar erlebt haben.

Man kann das Ganze auch anders ausdrücken, ohne dass die Tatsachen anders verstanden werden: es ist wie wenn Jeder, der überhaupt der Normen fähig ist, „in sich" ein Ideal seiner Selbstbeurteilung und damit seines praktischen Verhaltens trüge. Aber dieses Ideal ist vorläufig latent. Es verbirgt sich gewissermassen und will erst gefunden oder muss erst offenbar werden. Im Falle des praktischen Problems hat das Individuum zwar die „Idee" einer einheitlichen Wahrheit, also die Idee eines Ideals; sonst wäre nicht die Sehnsucht nach der Wahrheit da, die von jedem Problem vorausgesetzt ist. Aber die Idee hat noch keinen bestimmten Inhalt. Das Individuum sucht noch sein Ideal. Im Fall der Problemlösung, und der Normbildung überhaupt, bricht das Ideal gewissermassen durch; es offenbart sich mehr oder weniger plötzlich. Sei es mehr auf die angedeutete autogene Weise, oder mehr durch den Einfluss eines Vorbildes oder Führers, durch den das bisher verborgene immanente Ideal erst hervorgelockt wird.

Wir kehren zur Frage nach der M ö g l i c h k e i t der Lösung praktischer Einzelprobleme zurück. Die Möglichkeit hängt mit der Möglichkeit der Normfindung

zusammen. Diese ist ihrerseits gegeben, wenn es dem Individuum gelingt, sich mit einem „imponierenden" persönlichen Vertreter konstanter Wertung des Verhaltens zu identifizieren, so dass jene Wertung zur eignen Wertungsweise ü b e r den im Problem streitenden Parteien wird. Der „schwierigste" Punkt des ganzen für die Lösung notwendigen Vorgangs ist offenbar gerade die Identifikation mit einem in der Beurteilung U e b e r l e g e n e n, also die Fähigkeit der Einordnung in eine konstant wertende Autorität. Identifikation mit einem Ueberlegenen heisst ja, dass das Individuum sich von dem Andern nicht zurückstossen lasse, obwohl dieses Andre das individuelle Verhalten unter Umständen scharf verurteilt, ohne die geringste Konzession zu machen. Darin zeigt es ja seine Ueberlegenheit im Urteil. Das selber schwankende Individuum ist geneigt, das konstante und unbeugsame Urteil des Ideals als lästigen Zwang zu fühlen. Solange aber dies der Fall ist, bedeutet es, dass die Ichtendenz sich gegen die Identifikation noch sträubt. Erst wenn das Sträuben durch die Identifikationstendenz überwunden wird, ist die Vereinigung möglich, die wir im Namen der Normbildung postulieren. Dann wird die konstante Beurteilungsweise des Andern nicht mehr als Schranke der „persönlichen Freiheit", sondern als eigne persönliche Wertungsweise erlebt. Der Imperativ wird aus einer fremden Anforderung zu einem eignen Vorsatz. Er bleibt ein Imperativ, ein Sollen; aber dieses Sollen hat nicht mehr den Charakter des

äussern Zwanges, sondern den des anerkannten Gebotes. Was natürlich nicht hindert, dass in allen Momenten andersartiger Neigung dies Gebot als Pflicht, eben als Imperativ, erlebt wird. Der imperative Charakter gehört zum Wesen der Norm, solange noch Neigungen bestehen, die etwas andres wollen als das zu eigen gemachte Ideal. Der Kampf hört daher mit der vollzogenen Problemlösung nicht auf. Aber es ist nicht mehr ein Kampf zwischen widerstreitenden Ueberzeugungen, sondern ein Kampf zwischen der (feststehenden) Ueberzeugung und dem tatsächlichen Verhalten. Die Wahrheit ist gefunden, aber sie muss von Fall zu Fall festgehalten und in die Tat umgesetzt werden. — So ist Problemlösung ohne Zweifel an und für sich möglich. Aber diese Möglichkeit ist individuell und hängt mit Faktoren des Erlebens zusammen, die sich nicht immer erfüllen oder nicht immer zusammentreffen. Darum gelangt nicht Jeder, der praktische Probleme hat, auch zu ihrer Lösung.

Wir haben indessen bisher eigentlich nur von Einzelproblemen und ihrer möglichen Lösung gesprochen. Weltanschauung, wie wir sie postulieren, verlangt aber umfassende und zwar harmonische Problemlösung. Es ist darum für das philosophisch interessierte Individuum notwendig, alle Problem-Möglichkeiten des praktischen Erlebens überhaupt an sich herankommen zu lassen und nicht zu ruhen, bis für alle das Ideal und die Lösung gefunden ist. Es hängt freilich von der Weite des individuellen Erlebens ab, ob diese Universalität der Probleme

und ihrer Lösung erlebt werde oder nicht. Im Grunde ist es wieder Sache der Identifikationsfähigkeit. Je mehr fremdes Erleben ein Mensch mit erlebt und so zu seinem eignen Erleben macht, je mehr er also das Fühlen der „Welt" als Mikrokosmos selber erlebt, desto eher ist er geeignet zum universalen Problem-Erleben und zur umfassenden Problemlösung. Gerade die grossen Philosophen sind es, die das Fühlen einer ganzen menschlichen Kultur in sich tragen, und das macht mit ihre Grösse und ihre Bedeutung aus. Aber gerade für sie ist es auch besonders schwer, die einheitliche praktische Wahrheit zu finden. Wegen der grössern Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Norm-W i d e r s p r ü c h e. Denn mit der Universalität ist es nicht getan; es muss eine h a r m o n i s c h e Universalität sein, wenn die Aufgabe der Philosophie sich erfüllen soll. Von Norm-Widersprüchen und ihrer möglichen Lösung wollen wir zum Schluss dieses Abschnittes in Kürze noch reden.

Normen sind verpflichtende Vorsätze der eignen Selbstbeurteilung und damit auch des Wertens erster Stufe, also schliesslich Masstäbe und Muster des praktischen Verhaltens überhaupt. Jede einzelne Norm bezieht sich streng genommen auf die Wertungsweise eines einzelnen Wertobjekts. Allein da jeder Problemfall eine ganze Art von Objekten zu betreffen pflegt, so bildet eine Norm in der Regel die Anweisung für die Wertung einer Objektart und damit für die Selbstbeurteilung wirklich vollzogener Wertungen dieser Objektart. Die Billigung oder

Missbilligung kann sich auf die Qualität oder den polaren Charakter oder die relative Intensität vorliegender Wertungen beziehen. Jedenfalls stellt eine Norm den seinsollenden, wahren Wert einer Objektart nach allen drei Seiten fest. Es kann nun vorkommen, dass zwei auf dasselbe Wertobjekt bezogene Normen desselben Individuums sich nach einer oder mehr als einer der drei Richtungen widersprechen, — ob sie nun aus Problemen hervorgegangen oder ohne vorausgehendes Problem, etwa durch einfaches Uebernehmen einer Norm-Tradition, entstanden seien. Die Widerspruchsmöglichkeiten sind sehr mannigfaltig. Zwei für verpflichtend gehaltene Traditionen können sich in einem oder mehr als einem Punkte widersprechen. Eine später entstandene Norm kann in partiellem Widerspruch zu einer frühern stehen, ohne dass diese durch die neue sich einfach aus der Welt schaffen liesse. Der Widerspruch ist vielleicht lange unbewusst, er wird aber eines Tages bewusst. So ist es überhaupt zu erklären, wenn zwei wirkliche Normen sich gegenseitig nicht vertragen. Denn zwei in ihrer Disharmonie völlig bewusste Kriterien des Handelns können nicht gleichzeitig Normen, sie können nur Norm-Ansprüche sein. Da eine Norm gewöhnlich einen Masstab nur für die Wertung ganzer Objektgruppen aufstellt, und da ein Einzelobjekt gleichzeitig in zwei oder mehr verschiedene Gruppen einbezogen sein kann — wegen der Mehrzahl seiner theoretischen Qualitäten —, so ist es auch möglich, dass die beiden Normen sich nicht als

ganze, sondern nur mit Bezug auf die Wertung einzelner gemeinsam in beide Gruppen eingeschlossener Wertobjekte widersprechen. Aber auch dieser Widerspruch ist ein Norm-Widerspruch eigentlich nur solange, als das Individuum sich über den Widerspruch nicht völlig klar ist, als der Widerspruch insofern mehr oder weniger unbewusst bleibt.

Diese Tatsache gibt den Weg an, der zur Lösung solcher Differenzen führen kann. Das erste Erfordernis ist, dass das Individuum sich über derartige latente Widersprüche k l a r werde. Ein unbewusster Widerspruch ist auch ein Widerspruch und stört als solcher das einheitliche Werten und die einheitliche Selbstbeurteilung. Es ergeben sich daraus die bekannten Situationen, dass wir scheinbar ganz bestimmt und normgemäss eine gewisse Verhaltensweise billigen oder verurteilen, dass es uns aber dabei „doch nicht recht wohl ist" oder dass wir oder Andre uns plötzlich über einer andern Beurteilungsweise ertappen. Die Zwiespältigkeit des praktischen Erlebens stammt nicht zum geringsten Teil aus solchen unbewussten Widersprüchen. Es ist Aufgabe jedes philosophisch interessierten Individuums, alle unbewussten „Zwänge" und Masstäbe schonungslos aufzudecken, d. h. sie bewusst zu machen. Denn nur so können Widersprüche entdeckt und möglicher Lösung zugeführt werden. Man muss einen Widerspruch zuerst erkennen, ehe man daran denken kann, ihn aufzuheben. Diese Aufgabe schliesst freilich die grosse und weittragende

Forderung ein, sich über sein eignes Unbewusstes Rechenschaft zu geben, auch wo die Klarheit schwer zu erlangen und vor allem auch, wo sie unangenehm und unter Umständen ausserordentlich peinlich ist. Peinlich kann sie namentlich dann werden, wenn ein Individuum Andern gegenüber — als Vater, Erzieher, Autoritätsperson überhaupt — eine bestimmte Norm mit voller bewusster Ueberzeugung vertritt, während eine Aufdeckung des Unbewussten lehrt, dass daneben ganz andersartige Normen ebenfalls existieren und, wie alles Unbewusste, die wirklichen Wertungen mit beeinflussen. Man könnte vielleicht die ganze Variabilität nicht nur der Normen, sondern schon der Neigungen des Wertens, so auffassen, dass sie von widersprechenden, teils bewussten, teils unbewussten Normen dirigiert würden. Doch änderte diese Auffassung nichts an dem, was wir bisher über Problemlösung gesagt haben. — Es ist nun freilich nicht so, dass die Aufgabe harmonischer Problemlösung die Aufdeckung des g a n z e n unbewussten Wertens und Normwertens verlangte. Verlangt wird sie nur dort, wo eben tatsächlich Widersprüche vorhanden sind, die teilweise mit im Unbewussten begründet sind. Man „merkt" aber ihr Vorhandensein eben an jenem Unbehagen, von dem wir gesprochen haben. Sofern man nämlich auf sich selber achtet. Und das ist es, was für den Philosophen allerdings unerlässlich ist: dass er nicht möglichst rasch den Blick von sich wegwende, wenn es ihm in einer praktischen Angelegenheit „nicht recht

wohl ist", sondern dass er gerade dort mit unerbittlicher Selbstprüfung einsetze. Vielleicht ist es nötig, dass ihm dabei Andre zu Hilfe kommen; er muss sich Andern anvertrauen, wenn er selber mit der Bewusstmachung nicht weiter kommt. Im übrigen wollen wir hier auf das Unbewusste und die Möglichkeiten seiner Aufdeckung nicht noch einmal eintreten.

Wir sagten, unbewusste Widersprüche seien auch Widersprüche, und sie manifestieren sich als solche durch Störungen der Stimmung. Aber erst bewusste Widersprüche, in unserm Fall bewusste Norm-Widersprüche, lassen unter Umständen bewusste Lösung zu. Wir brauchen darüber nicht mehr viel zu sagen. Denn sobald ein Individuum entdeckt, dass zwei seiner Normen sich auf irgend eine Weise widerstreiten, sich also in ihrer Eigenschaft als Normen ausschliessen, so treten folgende beiden Möglichkeiten ein. Entweder verliert eine von beiden ihren Normcharakter ohne weiteres; sie sinkt dann zur blossen Neigung herab und wird von der Norm ständig missbilligt. Das ist der einfachere Fall; damit ist das Normproblem schon in der Entstehung gelöst oder eigentlich an der Entstehung verhindert. Oder keine der beiden weicht der andern. Dann ist das Problem gegeben. Aber es ist kein Norm-Problem im eigentlichen Sinne mehr. Denn da zwei sich widersprechende Normen nebeneinander unmöglich sind, verlieren beide ihren Normcharakter und werden zu blossen Norm-Ansprüchen von der Art, wie wir sie bereits früher kennen

gelernt haben. Damit ist aber der Widerspruch der Normen auf einen Widerspruch zwischen Normansprüchen, d. h. zwischen relativen Konstanten der Selbstwertung reduziert. Die Lösung muss und kann sich also in der Weise vollziehen, die wir bereits geschildert haben.

Nur mit einem charakteristischen Unterschied. Die widerstreitenden „Normen" sind, auch wenn sie ihren singulären Normcharakter einbüssen, nicht gewöhnliche Beurteilungsweisen, sondern Beurteilungsweisen, die jene „andre" Persönlichkeit mit repräsentieren, mit der sich das Individuum während der frühern Normbildung bewusst oder unbewusst identifiziert hat. Und da diese Persönlichkeit eine Autorität ist, so streiten im neuen Problemfall im Grunde zwei Autoritäten, zwei Verpflichtungen, zwei „Pietäten" gegeneinander. Freilich ist mit der Entdeckung des Widerspruches keine von beiden mehr absolute Autorität oder absolute Verpflichtung, — sofern der Problemfall wirklich eintritt, von dem wir sprechen. Aber wir kommen doch nicht so leicht von ihnen los; es ziehen uns Bande der Verehrung oder der Verpflichtung gegen die frühern Ideale nach beiden Seiten. Das Problem ist gewissermassen „schwerer" als das früher analysierte. Auch dieses Problem kann allerdings gelöst werden auf dem Wege der Identifikation mit einem in der Beurteilung als überlegen imponierenden Persönlichen, mit einer Autorität. Aber diese Autorität muss über die beiden frühern

erhaben sein. Das Problem kann ja überhaupt nur zustande kommen, wenn die beiden frühern Ideale die gleiche Autorität beanspruchen, also in gleicher Weise „imponieren". Wäre diese Ebenbürtigkeit nicht vorhanden, so verlöre eine der beiden (frühern) Normen ihren Normcharakter zugunsten der andern, und es käme gar nicht zum neuen Problem. Wenn dies Problem aber einmal da ist, so kann kein Ideal helfen, das geringere oder nur ebenbürtige Autorität hätte als die frühern Ideale oder ihre persönlichen Repräsentanten.

So erfordert die neue Problemlösung den möglichen Appell an eine h ö h e r e Instanz. Die Möglichkeit der Problemlösung ist identisch mit der individuellen Möglichkeit der Identifikation mit einem Persönlichen, das nach der Seite konstanter Beurteilung praktischen Verhaltens mehr imponiert als die beiden frühern Autoritäten. Es kommt dabei nicht darauf an, welcher theoretischen Art dies Persönliche oder die Vorstellung davon sei. Das aber ist gewiss: soll das philosophische Individuum in Zukunft ähnliche Schwierigkeiten, also mögliche Normprobleme noch höherer Ordnung, vermeiden können, so muss es sein Ideal oder seine Autorität in einer Region finden, der gegenüber ein gleich stark Imponierendes oder ein noch Höheres nicht mehr möglich ist. Mit andern Worten: ein Problem ist endgültig erst dann gelöst, wenn die Wahrheit der gefundenen Norm schlechthin a b s o l u t ist; wenn die Autorität oder das Ideal, dem sie ihr Dasein verdankt, eine oder vielmehr die absolute

Autorität repräsentiert. Das Individuum muss imstande sein, sich mit dem absolut gedachten Persönlichen überhaupt zu identifizieren, in der Weise, wie wir es meinen: unter völliger Wahrung des „Respekts", der Pietät, der Verpflichtung und Hingebung. Auf die „Vorstellung" — die theoretische Gestalt — dieses Absoluten kommt es dabei gar nicht an, und wir wollen die Möglichkeiten dieser Vorstellung hier auch nicht erörtern.

Auf diesem Wege, der wieder mehr autogenen oder mehr allogenen Charakter haben kann, ist es individuell — aber nur individuell — möglich, auch über Widersprüche der Normen endgültig hinauszukommen und zu absoluten praktischen Gewissheiten zu gelangen. Freilich kann dem Individuum niemand „beweisen", auch es selber kann nicht beweisen, dass das Persönliche, dem es die endgültige Norm verdankt, nun wirklich das Absolute sei. Die Ueberzeugung davon hängt schliesslich von der Konstanz und dauernden Singularität der Norm und von der Intensität des Verpflichtungserlebens ab. Jedenfalls aber darf Derjenige, der praktische Wahrheit im umfassenden und zugleich harmonischen Sinne sucht, nicht ruhen, bis seine Ueberzeugungen widerspruchsfrei sind und bis sie für sein Erleben den Charakter absoluter Gültigkeit haben. Wir werden im dritten Kapitel noch einiges zu diesen Ausführungen nachholen; es werden dort auch Einwände zur Sprache kommen, die manche Leser hier wohl schon auf der Zunge haben. — Nur noch eine Bemerkung an dieser Stelle. Ist es nicht möglich,

dass mit der Zeit sich Widersprüche auch zwischen solchen „absoluten" Normen herausstellen? Die Möglichkeit ist zunächst dann vorhanden, wenn nicht alle Normen als solche bewusst sind. Allein diesen Fall haben wir bereits ausgeschaltet, indem wir annehmen, die philosophische Persönlichkeit habe die Aufgabe der notwendigen Bewusstmachung der Widersprüche erfüllt. Dann sind Kollisionen nur noch so zu denken, dass zwei bewusste Normen, die sich widersprechen, für das Individuum zunächst gleich absolute Bedeutung haben. Ein Appell an eine höhere Autorität ist dann nicht mehr möglich; das Problem — es gibt ohne Zweifel solche Probleme höchster Ordnung — scheint unlösbar. Es gibt trotzdem eine Möglichkeit der Lösung, aber sie ist wieder individuell.

Vor allem hat Derjenige, der überhaupt praktischer Probleme fähig ist, die Gewissheit, dass es e i n e absolute Wahrheit gibt und dass es nicht mehr als eine Wahrheit gibt. Ohne diese feste Ueberzeugung, welche mit dem unabweisbaren Konstanzpostulat zusammengehört und im Grunde mit ihm identisch ist, wäre ein Problem nicht zu denken. Denn wer daran glaubte und damit rechnete, dass über eine Wertungsweise mehr als eine Wahrheit möglich sei, der würde sich weiter nicht wundern, wenn sich ihm zwei mögliche Normansprüche darböten. Er würde die „doppelte Wahrheit" gar nicht als Problem empfinden, er würde die eigne Inkonstanz gar nicht negativ bewerten. Wer aber Probleme hat, der will über sie hinaus, ja er fühlt sich verpflichtet, über sie hinaus-

zukommen. Jenes Bedürfnis nach Konstanz ist nicht ein gewöhnliches „Bedürfnis", sondern selber bereits eine N o r m, und zwar eine Norm mit absolut verpflichtendem Charakter. Ein „Zwang", dem die philosophische Persönlichkeit sich schlechterdings nicht entziehen kann, ein Imperativ des Wahrheitsuchens, der gerade die Voraussetzung und den Kern aller philosophischen Sehnsucht bildet. Ohne diese Ur-Norm gibt es keine Probleme und keine Sehnsucht nach der einen, absoluten Wahrheit. Ja es gäbe ohne sie Wahrheit überhaupt nicht, noch Glauben an Wahrheit. Wo sie aber als Norm vorhanden ist, bringt sie mit der Verpflichtung des Wahrheitsuchens auch die selbstverständliche Gewissheit, dass diese Wahrheit „existiert". Wer an der einen, absoluten Wahrheit selber zweifelt, der weiss entweder nicht, was er tut, oder er redet sich ein zu zweifeln oder er besitzt nicht die Norm der Konstanz, d. i. die absolute Verpflichtung, selber in seinem Verhalten eindeutig und zuverlässig zu sein.

Wo das Konstanzprinzip als Norm vorhanden ist, da ist die Ueberzeugung von der einen, absoluten Wahrheit vorhanden. Dann aber g l a u b t das Individuum im Fall des angedeuteten Problems höchster Ordnung gar nicht, dass es sich um einen wirklichen Widerspruch handle. Es ist überzeugt, dass beide scheinbar sich widersprechenden absoluten Normen entweder sich im Grunde überhaupt nicht ausschliessen, oder dass eine von ihnen nur scheinbar auf absolute Autorität und in

Wirklichkeit auf eine untergeordnete Autorität sich stützt, — oder dass alle beide in dieser Weise „relativ" sind. Im ersten Fall sucht es sie in einer gemeinsamen Wahrheit zu vereinigen. Das gelingt, wenn sie nur der Form, nicht der tatsächlichen Meinung nach differieren. Im zweiten Fall muss diejenige Norm, die nur relative Geltung zu haben scheint, als Norm aufgegeben werden. Das kann gelingen, wenn sich eine von beiden deutlich als überlegen erweist. Gelingt es dem Individuum, die vorliegende Schwierigkeit auf eine von diesen Arten zu lösen, dann ist es gut. Gelingt es nicht, so bleibt der dritte Fall: das Individuum ist dann überzeugt, die Wahrheit nicht gefunden zu haben; es betrachtet beide „Normen" als blosse Normansprüche relativer Natur, über denen eine (verborgene) absolute Wahrheit steht. Solange sie nicht gefunden ist, trägt die suchende Persönlichkeit den Zwiespalt mit sich, ohne doch die Ueberzeugung zu verlieren, dass die absolute Wahrheit existiert. Das Problem höchster Ordnung ist dann freilich nicht gelöst. Weltanschauung im harmonischen Sinne ist dann nicht möglich. Sie bleibt unvollkommen; das ist das Schicksal vieler Suchenden. Trotzdem solche Fälle vorkommen, kann man nicht sagen, harmonische Wahrheit, wie wir sie im Namen der Philosophie postulieren, sei überhaupt nicht möglich. Es ist nur möglich, dass sie einem suchenden Individuum sich verschliesst.

Wenn umfassende und harmonische Lösung praktischer Probleme Tatsache wäre, so wäre damit das

Norm- und Wert-System gefunden, von dem wir früher sprachen. Denn wenn nie zwei Normen sich widersprächen, dann wäre für das Individuum absolut gewiss, wie sich die vorwiegenden Identifikationswerte und die vorwiegenden Ichwerte im Prinzip verteilten, d. h. verteilen s o l l t e n, für sein Werten nämlich. Ebenso gewiss wäre im Prinzip, was als ein Gut anzustreben und was als ein Uebel zu vermeiden sei. Endlich bestände keine prinzipielle Unsicherheit mehr über die gegenseitigen Intensitätsverhältnisse aller Werte: das Individuum wäre sich völlig klar darüber, wie sich die relativen Werte der einzelnen Güter und wie sich die relative „Schwere" der einzelnen Uebel zu einander verhalten. So wäre ein vollkommenes System der Normen zukünftigen Wertens und Handelns geschaffen, soweit p r i m ä r e Werte und damit Ziele (und Ausgangspunkte) des Handelns in Frage kommen. Die eine Seite der philosophischen Aufgabe wäre damit gelöst, die praktische Wahrheit wäre gefunden. Wir wenden uns der andern Seite zu, dem Streben nach vollkommener t h e o r e t i s c h e r Wahrheit und damit nach umfassender und harmonischer Lösung möglicher theoretischer Probleme.

Theoretische Probleme

Wir haben alle theoretischen Grössen in primäre und sekundäre eingeteilt. Unter den primären fassten wir alle Momente sowohl des sinnlich-primären wie des primären Deutungs-Erlebens zusammen. Die sekundären schieden sich uns in sekundäre Vorstellungen, d. h. „Reproduktionen" primärer Grössen, und in Vorstellungs-

verbindungen (Begriffe, Regeln, Urteile). Diese Vorstellungsverbindungen sind stets Ausdruck bestimmter Beziehungen zwischen sekundären, untereinander verglichenen Grössen. Und zwar entweder von Beziehungen der Koexistenz oder Beziehungen der Sukzession. Alle derartigen Beziehungen werden zunächst durch Urteile ausgedrückt. Stellt das Urteil eine konstante (totale oder partielle) Gleichheit zweier Vorstellungen fest, so können die Vorstellungen mit Bezug auf diese ihre Verwandtschaft zu einer Einheit zusammengefasst werden. Die Einheit ist ein Begriff, sofern die verglichenen Vorstellungen „ruhende" Grössen sind; sie ist eine Regel, sofern die verglichenen Vorstellungen Sukzessionen darstellen. Die individuelle Wahrheit einer Regel oder eines Begriffes hängt stets mit der individuellen Wahrheit der Urteile zusammen, die ihrer Bildung zugrunde liegen. Denn Regel und Begriff sind immer wahr oder richtig, wenn die Urteile, die sie verkörpern, richtig sind. Alle Wahrheit von Vorstellungsverbindungen geht also auf Wahrheit von Urteilen zurück. Ein wahres Urteil aber ist dann gegeben, wenn die Beziehung zwischen zwei sekundären Vorstellungen, die es ausdrückt, eine „wirkliche" Beziehung ist. Das heisst, wenn die Beziehung so, wie sie im Urteil ausgedrückt ist, „existiert". Ihre Existenz kann nun nicht anders festgestellt werden als durch Wiederholung der dem Urteil zugrunde liegenden Vergleichung. Ergibt jede Vergleichung dieselbe Beziehung, ist also die vorgestellte

Beziehung konstant, so ist das Urteil als solches wahr. Konstanz des Urteils bei gegebenen Vorstellungen ist das Kriterium der Wahrheit aller Vorstellungsverbindungen oder Beziehungen, soweit nur die gegebenen Sekundärvorstellungen in Frage kommen.

Allein dabei kommt es nun darauf an, ob diese Sekundärvorstellungen selber richtig seien, d. h. ob sie adäquate Reproduktionen primärer Grössen bedeuten. Wären sie dies nicht, handelte es sich also um Phantasievorstellungen im engern Sinn, so könnten zwar ihre Beziehungen, die wir in den genannten Urteilen ausdrücken, als Beziehungen sekundärer Grössen trotzdem richtig sein. Aber sie wären nicht Reproduktionen oder adäquate Ausdrücke p r i m ä r e r Beziehungen. Sie wären wahr als Beziehungen zwischen sekundären Grössen, aber sie wären nicht wahr als angenommene Beziehungen zwischen entsprechenden primären Grössen. Weil es eben entsprechende primäre Grössen nicht gäbe. Sind dagegen die verglichenen Sekundärvorstellungen ihrerseits wahr im Sinne der Uebereinstimmung mit primären „Originalen", so sind auch alle wahren Beziehungen zwischen solchen Sekundärvorstellungen „wirkliche" Beziehungen der primären Welt. Um aber festzustellen, ob eine Sekundärvorstellung als Reproduktion richtig sei, haben wir kein anderes Mittel als das der wiederholten primären Erfahrung „unter gleichen Bedingungen". Wir erwarten kraft unsres „Anspruchs der Treue", dass jede zukünftige Primärerfahrung unter gleichen primären

Bedingungen mit der Sekundärvorstellung, um die es sich handelt, übereinstimme. Wird diese Erwartung konstant erfüllt, so gilt die Sekundärvorstellung als wahr. Das Kriterium der Wahrheit einer Sekundärvorstellung ist also ihre Konstanz bei gegebenen (konstanten) primären Bedingungen. Denn jede Primärvorstellung, die auf Grund der „gleichen Bedingungen" in Zukunft erlebt wird, muss mit der bereits vorhandenen Sekundärvorstellung verglichen werden, wenn ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung festgestellt werden soll. Die Vergleichung setzt aber voraus, dass die Primärvorstellung selber zuerst reproduziert, d. h. zur Sekundärvorstellung geworden sei. Denn Vergleichung ist nur zwischen sekundären Grössen möglich. Die Feststellung jener Uebereinstimmung bedeutet also, dass jedesmal, wenn das unter gleichen (primären) Bedingungen theoretisch Erlebte reproduziert (sekundär vorgestellt) wird, diese Vorstellungen untereinander gleich seien. Also ist eine Sekundärvorstellung wahr, im Sinne der Uebereinstimmung mit dem primären Erleben, wenn sie als Reproduktion unter denselben primären Bedingungen konstant ist.

Ob nun aber die primären Bedingungen in zwei Fällen wirklich dieselben sind, lässt sich wieder nur durch Vergleichung feststellen. Vergleichung setzt aber Reproduktion voraus. Somit müssen zum Zwecke jener Feststellung die „primären" Bedingungen ihrerseits als sekundäre Vorstellungen — und zwar selbstverständlich

„adäquate" oder „richtige" — gegeben sein. Diese Richtigkeit lässt sich wieder nur durch Wiederholung unter gleichen, zu Sekundärvorstellungen erhobenen, „primären" Bedingungen feststellen. Auf diese Weise kommen wir bei der Wahrheitsfrage über Sekundärvorstellungen gar nicht hinaus. Das Primäre als solches kann für die Frage nach wahr oder falsch überhaupt nicht in Betracht kommen. Konstanz einer Sekundärvorstellung unter gleichen „primären" Bedingungen heisst darum nichts andres als: Konstanz des Verhältnisses der fraglichen Sekundärvorstellung zu andern Sekundärvorstellungen, die als ihre Bedingungen gelten. Jedesmal, wenn eine wahre Sekundärvorstellung erlebt wird, wird sie unter denselben Bedingungen erlebt; das heisst: jedesmal, wenn bestimmte andre Sekundärvorstellungen gegeben sind, ist auch jene fragliche Sekundärvorstellung, als koexistent oder sukzedierend, gegeben. Nur wenn dies der Fall ist, heissen wir die fragliche Vorstellung wahr, im Sinne der Uebereinstimmung mit dem primären Erleben. Denn jene Bedingungen gelten, da sie als adäquat vorausgesetzt werden, selber als Repräsentanten der primären Tatsachen. Aber jede Bedingung kann als wahr in diesem Sinne wieder nur konstatiert werden durch Wiederholung unter gleichen Bedingungen. Sie ist, sofern sie verglichen wird, selber eine Sekundärvorstellung, deren Wahrheit darin besteht, dass sie mit andern als adäquat geltenden Sekundärvorstellungen in konstanten Beziehungen steht.

So kommen wir dazu, diejenige Welt der Sekundärvorstellungen als wahre oder (im Sinn der Uebereinstimmung mit einer primären Welt) wirkliche Welt zu bezeichnen, deren einzelne Glieder untereinander durch ein System konstanter Beziehungen verbunden sind. Was aus diesem System herausfällt, ist nicht eine wahre Sekundärvorstellung, sondern eine Phantasievorstellung im engern Sinn. Man könnte von hier aus geradezu sagen, dass das Reich einer primären Wirklichkeit eine „Fiktion" — aber eine unausweichliche — sei; die Fiktion wird „notwendig" oder zwangsmässig vollzogen auf Grund der Ueberzeugung von der Wahrheit sekundärer Vorstellungen. Man darf nur den Ausdruck „Fiktion" nicht im verächtlichen Sinne — als Täuschung oder Vortäuschung — verstehen, sondern einfach im Wortsinne der „Bildung". Das Reich einer primären Wirklichkeit wird notwendig postuliert und in diesem Sinne gebildet von der sekundären Wahrheit aus. — Dies zur Ergänzung der vorläufigen Bemerkungen über „wahr und falsch" an früherer Stelle.

Soll die wahre Welt adäquater Sekundärvorstellungen und damit die darin repräsentierte wirkliche Primärwelt „gefunden", d. h. von jeder Täuschung unterschieden werden, so müssen natürlich jene konstanten Beziehungen zwischen den einzelnen Sekundärvorstellungen feststehen. Denn die Wahrheit ist nur durch die Konstanz der Beziehungen garantiert. Erst wenn ein Individuum weiss, welche Beziehungen

zwischen seinen Sekundärvorstellungen konstant existieren, welches also die wahren Beziehungen (der Koexistenz und Sukzession) zwischen allen Momenten des theoretischen Sekundärerlebens sind, — erst dann kann es wissen, welche dieser Sekundärvorstellungen wahr sind, als Repräsentanten der primären Wirklichkeit, und welche nicht. Alle Beziehungen werden aber durch Vergleichung festgestellt und in Urteilen ausgedrückt. Somit setzt die Entscheidung über wahr und falsch einer sekundären Vorstellung und damit über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit, Existenz oder Nicht-Existenz einer entsprechenden Primärtatsache unter allen Umständen wahre Urteile voraus. Da nun Entscheidung über wahr und falsch der Urteile auch die Voraussetzung der Wahrheitfindung unter allen Vorstellungsverbindungen ist, so reduziert sich die Frage nach wahr und falsch gegenüber dem g e s a m t e n theoretischen Erleben auf die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit aller möglichen U r t e i l e. Oder, da Urteile Ausdruck von Beziehungen der Koexistenz oder Sukzession sind: auf die Frage nach der Wahrheit der Beziehungen zwischen den Elementen des theoretischen Erlebens. Ihre Wahrheit oder Unwahrheit wird aber konstatiert an ihrer Konstanz oder Inkonstanz bei gegebenen (sekundären) Vergleichsobjekten.

Das Ideal aller theoretischen Wahrheitsforschung ist eine Welt der Vorstellungen, die alle zusammen ein durch wechselseitige konstante Beziehungen hergestelltes System bilden. Die konstanten Beziehungen können

solche der Koexistenz oder solche der Sukzession sein. Das heisst: die Elemente des Systems sind teils regelmässig koexistierend, teils regelmässig, in bestimmter Folge, einander sukzedierend gegeben. Nun lässt sich aber, wie wir früher gesehen haben, jede Koexistenz als Sukzession — eventuell als umkehrbare — auffassen. Alle konstanten Beziehungen des gedachten und postulierten Systems sind demnach als konstante Folgen je zweier Elemente zu betrachten. Stets sind mit einem bestimmten Element bestimmte andre gegeben, die zu ihm im Verhältnis regelmässiger Sukzession (regelmässigen Beisammenseins) stehen. Die ganze theoretische Wahrheit wäre demnach gegeben, wenn das Individuum wüsste, d. h. beurteilen könnte, welche Elemente zu jedem beliebigen gegebenen Elemente in jener konstanten Beziehung stehen. Oder: wenn es über alle konstanten Beziehungen orientiert wäre. Oder: wenn alle konstanten Sukzessionsurteile gegeben wären, d. h. wenn von jedem möglichen Sukzessionsurteil feststände, ob es konstant ist oder nicht. Alle konstanten Urteile dieser Art stellen ja alle wirklichen Beziehungen dar, und mit allen wirklichen Beziehungen sind alle wirklichen Elemente gegeben; denn alle diejenigen Elemente sind wirklich, die in lauter konstanten Beziehungen begriffen sind. — Jedes konstante Sukzessionsurteil stellt nach unsern frühern Ausführungen eine Regel oder ein G e s e t z dar. Eine konstante Beziehung ist eine gesetzmässige Beziehung. So kann man auch sagen: jene

postulierte wahre Welt der theoretischen Grössen wäre dem Individuum gegeben, wenn ihm alle wahren Gesetze gegeben wären, wenn es also von jedem möglichen Gesetz wüsste, ob es wirklich ein Gesetz, d. h. konstant ist oder nicht. Wir wissen, dass darüber nur die wiederholende Erfahrung belehren kann, — es sei denn, dass ein Gesetz sich als Spezialfall oder Umformung eines bereits als wahr akzeptierten andern Gesetzes darstellt. Jedenfalls ist die Erforschung der gesamten theoretischen Wahrheit identisch mit dem Suchen aller wahren Gesetze. Was sich in solche Gesetze fassen lässt, ist als Sekundärvorstellung wahr, d. h. es entspricht einer primären Wirklichkeit. Dies ist die — allerdings durch nichts theoretisch zu „beweisende" — Gewissheit, die aus unserm Zutrauen zur Konstanz der Wirklichkeit, unsrer auf die „Objekte" oder das theoretische Erleben übertragenen Konstanz-Norm folgt.

Wie gestaltet sich nun im einzelnen das Forschen nach der theoretischen Wahrheit in diesem Sinne? Wir bleiben bei der individuellen Wahrheit. Alle generelle Wahrheit setzt ja doch individuelle voraus, und anderseits ist sogenannte generelle Wahrheit nur insofern als Wahrheit vorhanden, als sie für Individuen individuelle Wahrheit ist. Wir setzen voraus, es sei eine (sekundäre) Vorstellung gegeben, die sich bereits auf früher beschriebene Weise (durch ihre Konstanz unter gewissen Bedingungen) als adäquate und in diesem Sinne wahre Vorstellung erwiesen hat, die jedenfalls nicht von vorn-

herein aus dem Reiche möglicher Wahrheit ausgeschieden ist. Dann erwarten wir, dass sich diese Grösse mit vorausgehenden, nachfolgenden und „gleichzeitigen", ebenfalls als wahr akzeptierten Grössen entweder in bereits bekannte oder in neu zu bildende Gesetze einschliessen lasse. Wir erwarten es, weil oder sofern wir voraussetzen, dass alle Wirklichkeit durch gesetzmässige Beziehungen verbunden sei. Die Erwartung kann sich erfüllen oder nicht erfüllen. Das heisst: es gelingt, die Grösse in allseitige gesetzmässige Beziehung zu andern Grössen zu bringen, die vorausgesetzten Beziehungen also zu finden und damit die bisher isolierte Tatsache auch zu „erklären", — oder es gelingt nicht. Im ersten Fall ist sie erst tatsächlich ins System der Wahrheit aufgenommen, im zweiten Fall bedeutet sie ein totales oder partielles R ä t s e l. Da sie sich durch die vorausgesetzte „erste Prüfung" als Nichtphantasie erwiesen hat, vermögen wir ihr den Wahrheitscharakter nicht abzusprechen trotz ihrer Isoliertheit. Und doch vermögen wir vorläufig auch nicht ihre konstanten Bedingungen und Folgen — die „Gleichzeitigkeiten" inbegriffen — anzugeben; wir vermögen nicht mit Sicherheit zu urteilen, auf welche Weise sie mit andern Grössen im Zusammenhang stehe. Trotzdem g l a u b e n wir an solche konstante Zusammenhänge. Wir glauben nicht an die Isoliertheit; wir glauben vielmehr, es liege „an uns", d. h. an unsrer mangelnden Erfahrung oder unsrer mangelhaften Vergleichung (unserm Denken), dass die

Beziehungen nicht zu konstatieren sind. Und wir sind überzeugt — kraft der Konstanznorm —, dass eine zukünftige Erkenntnis die Lösung des Rätsels und damit auch die Erklärung der noch isolierten Tatsache bringen werde. Wir behalten diese Ueberzeugung, jenen Konstanzglauben als Norm der theoretischen Wirklichkeit d. h. des theoretischen Erkennens vorausgesetzt, trotz aller Misserfolge bei.

Das Rätsel ist ein P r o b l e m insofern, als die Ueberzeugung vom Vorhandensein konstanter Beziehungen dem tatsächlichen Mangel einer Erklärung „nach rückwärts und vorwärts" widerspricht. Dieser Mangel scheint gegen jene Ueberzeugung zu sprechen. Indessen ist, wie gesagt, das Problem „formal" von vornherein zugunsten jener Ueberzeugung entschieden: wir glauben, dass die postulierten konstanten Beziehungen trotz des Mangels einer Erklärung vorhanden seien. Dann aber bleibt die Aufgabe, die konstanten Beziehungen zu s u c h e n. In diese Aufgabe mündet das Problem von der Gestalt, die wir eben angedeutet haben. — Allein theoretische Probleme können auch andre Formen annehmen. Es kommt vor, dass beim Versuch der Einordnung einer noch isolierten Grösse sich zwei verschiedene Möglichkeiten bieten, von denen jede für sich relativ konstant ist, die aber miteinander abwechseln. Bald sind wir überzeugt, dass die Grösse auf die eine, bald, dass sie auf die andre Weise einzuordnen ist, d. h. mit ihrer „Umgebung" zusammenhängt. Und die Erfahrung scheint bald die

eine, bald die andre Erklärungsweise — wenn wir damit die Einordnung nach rückwärts und vorwärts zusammenfassen dürfen — zu bestätigen. Dann besteht das Problem im Widerspruch zweier Gesetze: denn wir sind von vornherein kraft unsres Anspruchs der Treue überzeugt, dass alle wirklichen Dinge eindeutig unter einander zusammenhängen. Die Beziehungen, die wir postulieren, sollen konstant sein; dann können sie nicht variieren, sie müssen einheitlich sein. Zeigt die Erfahrung Uneinheitlichkeit, Variation, zwischen zwei relativen Konstanten, dann verlieren beide Konstanten ihren Wahrheitscharakter vorläufig; sie sinken zu blossen Wahrheitsansprüchen herab. Es bleibt die Aufgabe, zu entscheiden, welcher Anspruch der richtige, der wirklich konstante sei, oder ob beide zugunsten einer dritten, konstanten Beziehung zurückzutreten haben. Somit kommt doch auch diese Form des Problems auf die Aufgabe hinaus, die konstanten Beziehungen und damit die richtige Erklärung zu suchen.

Eine dritte Form des Problems ergibt sich, wenn zwei Vorstellungen mit Wahrheitscharakter unter denselben Bedingungen zu stehen oder dieselben Folgen zu haben scheinen, d. h. wenn z. B. eine bestimmte Erklärung auf zwei zu erklärende „Dinge" zuzutreffen scheint. So, dass aus den gegebenen Bedingungen nach unsrer wiederholten Erfahrung bald das eine, bald das andre resultiert. Auch diese Erfahrungstatsache steht im Widerspruch mit unsrer Ueberzeugung a priori, dass die wirk-

lichen Dinge einheitlich mit einander verknüpft seien. Denn nach der Ueberzeugung resultiert aus gegebenen Bedingungen stets eine bestimmte und stets dieselbe „Folge" oder Folgen-Gruppe. Zeigt die Erfahrung ein andres Verhalten, so glauben wir dieser Erfahrung nicht. Es stehen sich dann in der Erfahrung wieder zwei relativ konstante Beziehungen gegenüber, diejenige zwischen den gegebenen Bedingungen a, b, c und der Folge A, und diejenige zwischen denselben Bedingungen a, b, c und der Folge B. Beide zusammen können nicht „der Wirklichkeit entsprechen". Entweder sind beide Erklärungen falsch, dann muss für A wie für B je eine neue, richtige gesucht werden; oder die Erklärung trifft für A, aber nicht für B zu, oder umgekehrt. Auf jeden Fall ergibt sich aus dem Widerspruch die Aufgabe, die wahren, absolut konstanten Beziehungen zur Erklärung von A wie von B zu suchen. Ganz analog, wenn zwei gegebene Grössen dieselben Folgen zu haben scheinen; auch dann glauben wir, dass in „Wirklichkeit" jede Grösse ihre besondern, eindeutigen Folgen haben „muss". — So mündet auch diese Form des Problems, die mit der zuvor beschriebenen übrigens, wie man leicht sieht, im Grunde identisch ist, auf die gleiche Aufgabe aus wie die beiden andern. Allgemein kann man sagen: Jedes theoretische Problem besteht in einem Mangel an konstanten Beziehungen, d. h. im Widerspruch zweier (oder mehrerer) Gesetzesansprüche oder Gesetzesmöglichkeiten. Die Aufgabe, deren Lösung jedes Problem

verlangt, ist die Aufdeckung der konstanten Beziehungen, das Finden der richtigen Erklärung, des wahren Gesetzes.

Wir haben in dieser ganzen Darstellung der Beschaffenheit des theoretischen Problems vorausgesetzt, dass die fragliche Grösse die „erste Prüfung" bereits bestanden habe, dass sie als Wirklichkeit anerkannt sei. Wenn das der Fall ist, so ist es geschehen durch Feststellung ihrer Konstanz unter gewissen Bedingungen. Sollen nun die geschilderten Problemfälle überhaupt noch möglich sein, so sind jene „gewissen Bedingungen" entweder nicht alle Bedingungen oder doch nicht alle Beziehungen, durch welche die Grösse mit dem bereits vorhandenen Komplex wahren theoretischen Erlebens verknüpft ist. Wir halten z. B. eine Vorstellung A für Wirklichkeit, wenn sie unter den Bedingungen a, b, c immer wieder erlebt wird, — wenn sie also zu a, b, c in einem konstanten Verhältnis steht. Soll nun der erste Problemfall — die Unmöglichkeit der Einordnung des A — möglich sein, so sind a, b, c nicht die einzigen oder „zureichenden" Bedingungen von A, oder wenn sie es sind, so stehen doch die Folgen von A nicht fest. Sonst wäre ja die Erklärung eben in der Kenntnis dieser Bedingungen enthalten. Die erste Form des Problems entsteht in der Tat immer nur dann, wenn zwar einzelne Bedingungen für eine Grösse feststehen, wenn aber diese Bedingungen nicht zureichen, um die Grösse vollständig zu erklären, — oder wenn die konstanten Folgen der Grösse nicht bekannt sind. Der Mangel vollständiger Einordnungsmöglichkeit ist aber auch Voraus-

setzung der beiden andern Problemfälle. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, dass, trotz des Feststehens der Grösse unter gewissen Bedingungen, nicht eine, sondern mehr als eine Ganz-Erklärung oder Ganz-Einordnung möglich zu sein scheint, — oder dass zwei Grössen dieselben Bedingungen oder dieselben Folgen zu haben scheinen. Damit stellt sich die Aufgabe jeder Problemlösung als Suchen der vollständigen oder zureichenden Einordnung einer fraglichen Grösse dar. Diese Aufgabe reduziert sich, wenn man aufs Ganze der Wahrheitfindung sieht, allerdings auf die Aufgabe zureichender Erklärung jeder Grösse. Denn wenn das gesetzmässige Prius jeder Grösse feststeht, so steht damit auch das gesetzmässige Posterius jeder Grösse fest, weil wenn A das gesetzmässige Prius von B ist, B zugleich das gesetzmässige Posterius von A ist. Man kann die Aufgabe jeder Problemlösung schliesslich am besten als Gesetzbildung zusammenfassen; darin ist Feststellung je eines Prius und eines konstanten Posterius inbegriffen.

Es fragt sich weiter, wie die Lösung eines einzelnen Problems — sagen wir speziell wie Gesetzbildung im Falle eines Problems — möglich sei. Der günstigste Fall ist natürlich der, dass die „fehlenden" und doch postulierten Beziehungen sich, „von selber" oder unter Beihilfe der experimentierenden und suchenden Forschung, nachträglich enthüllen. Damit schwindet dann das Problem dahin. Indessen pflegen wir nicht auf diese

„Auflösung" zu warten, und auch der Forscher pflegt schon in einer bestimmten Richtung zu suchen. Das will heissen: wir machen „Annahmen", wir treffen unsre vorläufigen Entscheidungen, — nach Grundsätzen der „Wahrscheinlichkeit", die wir hier nicht zu entwickeln haben. Kurz: wir bilden Theorien. Ueber ihre Natur haben wir uns bereits früher ausgesprochen. Jede Theorie bedeutet eine Problemlösung, ein präsumptives Gesetz zur Erklärung, oder allgemeiner: zur Einordnung einer ganz oder partiell isolierten Tatsache. Wir wissen, dass eine Theorie keine Wahrheit im strengen Sinne vertritt. Sie ist also auch nie als endgültige Problemlösung aufzufassen; sie bedarf stets der Bestätigung durch die nachfolgende Erfahrung. Aber jede Theorie, sofern sie nach unsern früher angegebenen Regeln richtig gebildet ist, hat doch stellvertretenden Wahrheitswert und ist darum geeignet, das Problem vorläufig zu lösen. Man kann also freilich sagen, die eigentliche Problemlösung sei für den Moment, d. h. vor der notwendigen Vervollständigung der Erfahrung, überhaupt nicht möglich. Das ist richtig. Aber möglich ist diejenige Art der Lösung immer, die dem Individuum einzig übrig bleibt, die Lösung in Form einer Theorie, welche das Postulat der konstanten Beziehung wenigstens ad interim befriedigt und welche zugleich, wenn sie eine wirkliche Theorie ist, bis auf weiteres so mit sich „rechnen" lässt, als wäre sie eine Erfahrungswahrheit.

Man darf übrigens den Unterschied zwischen Theorie

und Gesetz nicht übertreiben. Denn ein Gesetz ist schliesslich auch nur eine „Annahme". Sie stützt sich auf bisher konstante Erfahrung und erklärt diese Art der Erfahrung in Permanenz für die Zukunft. Ueber die Erfahrungswahrheit geht auch das Gesetz als solches nicht hinaus; es gilt, weil und solange es mit der Erfahrung nicht in Widerspruch steht. Wir sprechen dabei stets von Gesetzen in dem von uns definierten Sinn, nicht von „logischen Gesetzen", die — wie wir hier nicht zeigen können — in Wirklichkeit p r a k t i s c h e Gesetze, d. h. Gebote oder unumgängliche Postulate des Denkens sind und die nicht konstante Beziehungen zwischen Vorstellungen, sondern „Beziehungen" zwischen bereits definierten Begriffen symbolisieren. — Gilt ein Gesetz, sofern es mit der gesamten bisherigen Erfahrung harmoniert und solange es durch die Erfahrung nicht umgestossen wird, so lässt sich dasselbe auch von jeder richtigen Theorie sagen. Auch sie steht ja, wenn sie richtig gebildet ist, mit der gesamten bisherigen Erfahrung in keinem Widerspruch, und auch sie fällt erst dahin, wenn eine kommende Erfahrung ihr widerspricht. Der Unterschied zwischen Gesetz und Theorie ist darum kein prinzipieller. Sondern er liegt nur im Grad der Erfahrungsgewissheit. Die Theorie wird zum Gesetz, wenn eine Prüfung aller durch sie vorweggenommenen Möglichkeiten ihre Haltbarkeit ergibt und wenn sich kein noch nicht erforschter Fall mehr erwarten lässt, der vielleicht im Widerspruch zu ihr stehen könnte. Und jedes Gesetz

war einmal eine Theorie — jedes Erfahrungsgesetz nämlich; wir sprechen aber nur von solchen Gesetzen —, damals, als die darin ausgesprochene Beziehung erst in einzelnen Fällen konstatiert und für andre Fälle erst als wahrscheinlich vorausgesehen war. — So ist jede Theorie ein Gesetz, ein vorläufiges zwar, aber eine Form der Problemlösung mit prinzipiell demselben Charakter wie jede Lösung durch ein vielleicht in Zukunft definitiv zu findendes Gesetz.

Mit einzelnen Problemlösungen — in Form eigentlicher Gesetze oder in Form von Theorieen — ist nun aber jene g a n z e theoretische Wahrheit, die wir im Interesse der Weltanschauung suchen, noch nicht erreicht. Es sind damit diese einzelnen konstanten Beziehungen mehr oder weniger endgültig festgestellt, aber es ist noch kein S y s t e m der Beziehungen und damit der gesamten Wirklichkeit oder theoretischen Wahrheit vorhanden. Dies System setzt zweierlei voraus: einmal u m f a s s e n d e Problemlösung oder Wahrheit, d. h. Feststellung sämtlicher konstanter Beziehungen der möglichen Erfahrung überhaupt, dann aber auch h a r m o n i s c h e Problemlösung und Wahrheit im allgemeinen, d. h. Widerspruchslosigkeit aller in jener umfassenden Wahrheit vorhandenen konstanten Urteile oder Gesetze oder Beziehungen. Beides zusammen, Universalität und Harmonie der theoretischen Wahrheit, macht erst das System aus, das wir suchen. Nach Universalität und Harmonie der Problemlösung und der Wahrheit überhaupt strebt

die philosophische Persönlichkeit. Ist dies Streben nicht unsinnig? In der Tat wird einem Einzelnen, auch wenn sein „Fassungsvermögen" unbegrenzt wäre, niemals die ganze Wirklichkeit in Gesetzen gegeben sein können, einfach weil vorläufig ganz selbstverständlich nicht alle Möglichkeiten des Erkennens erschöpft sind. Indessen kommt es für die Universalität der Gesetze auf Vollständigkeit in diesem Sinne auch gar nicht an. Wie auf der Seite der praktischen Wahrheit nicht die Werte aller einzelnen Objekte durch Normen festgelegt zu werden brauchen, so kommt es auch auf der theoretischen Seite dem wahrheitsuchenden Individuum wesentlich auf die „grossen Züge" an, auf die „allgemeineren" Gesetze, aus denen sich dann die speziellen Beziehungen einzelner Grössen leicht herstellen lassen. Nicht die Beziehungen jedes „Objekts" zu jedem andern werden gesucht, sondern die Beziehungen ganzer Objektgruppen oder Objektarten untereinander. Durch Berücksichtigung der individuellen Differenzen unter den Gliedern jeder Gruppe und durch Zuhilfenahme andrer Gesetze wird es dann in der Regel ohne weiteres möglich sein, im gegebenen Fall die Einzelbeziehungen zu „verstehen", auch die Einzelbeziehungen zwischen Grössen, die erst in Zukunft „entdeckt" werden, sofern sie sich nur in die bereits vorhandenen Gruppen einordnen lassen. Kann also eine „umfassende Wahrheit" im strengen Sinne allerdings niemals gegeben sein, so ist es doch nicht von vornherein unmöglich, dass ein umfassendes „Netz" von allgemeinen Wahrheiten

für ein Individuum existiere, welches geeignet ist, auch zukünftige Einzelerscheinungen ohne grosse Schwierigkeiten, ohne schwerwiegende Neu-Probleme, zu umschliessen. Ein solches Netz oder allgemeines und insofern umfassendes System ist es, worauf die philosophische Persönlichkeit im Namen der Weltanschauung ihr Interesse richtet.

Ein derartiges System, das in seinen grossen Zügen das System der Wahrheit überhaupt vertritt, ist nicht von vornherein individuell unmöglich. Es ist freilich nicht jedermanns Sache und setzt einen „umfassenden Geist" voraus. Es hängt von der intellektuellen Beschaffenheit der philosophisch interessierten Persönlichkeit ab, wie nahe sie diesem Ideal der theoretischen Wahrheit oder vielmehr ihrer „prinzipiellen" Universalität kommt. Danach richtet sich natürlich die relative individuelle Möglichkeit, dem Weltanschauungsideal nach der theoretischen Seite zu genügen. Zwei Dinge sind aber jedenfalls für jede philosophische Persönlichkeit, die nicht von vornherein auf Universalität verzichten will, unerlässlich. Einmal darf sie intellektuell nicht „einseitig" sein oder werden. Sie muss danach trachten, den Tatsachen oder Tatsachengruppen in ihrer vollen Breite nahe zu treten, und es darf kein umfassenderes Gebiet der Beziehungen geben, das sie nicht zu „verstehen", d. h. in ihre individuelle Wahrheit aufzunehmen streben müsste. Dies ist das eine. Damit diese Forderung sich mehr oder weniger ideal erfüllen könne, ist ein andres notwendig. Das

philosophische Individuum darf sich gegen die Andern intellektuell nicht abschliessen. Sonst ist es vor Einseitigkeit in einem mehr oder weniger engen Sinne nicht zu retten. Gewiss kommt auf individuelle Wahrheit alles an. Aber damit individuelle Wahrheit nicht beschränkt sei, sondern sich möglichst weit ausdehnen und zugleich möglichst vor der „Unsolidität", d. h. der möglichen Variation sich schützen könne, ist der beständige prüfende und „lernende" Kontakt mit andern Erkennenden und Suchenden notwendig. Die Individuen sind auf gegenseitige Unterstützung angewiesen. Einmal wegen der dadurch zu erreichenden Ausdehnung der theoretischen Möglichkeiten überhaupt, und dann speziell aus Gründen der stets notwendigen „Kontrolle', d. h. der wiederholenden und so prüfenden Kritik. Denn bei der rein individuellen Wiederholung (Prüfung) liegt die Gefahr nahe, dass sich konstante Fehler einschleichen, d. h. dass gewisse Beziehungen lange Zeit als Wahrheiten gelten, die doch nicht auf die Dauer Wahrheiten bleiben; sei es, dass sie erst bei viel späterer Prüfung sich als Irrtümer herausstellen oder dass sich im Zusammenhang mit ihnen Probleme ergeben, deren Lösung eine nachträgliche Revision der frühern sogenannten Wahrheit nötig machen.

Mit alledem ist aber auch gesagt, dass jede theoretische Wahrheitforschung trotz des notwendig individuellen Charakters aller Wahrheit sich bemühen muss, wissenschaftliche Forschung zu werden. Denn

sobald sich an der Forschung mehrere Individuen beteiligen, sobald ein Individuum sich die Arbeit andrer zunutze machen soll, — muss die individuelle Wahrheit in die generelle Wahrheit eingehen, soweit dies immer möglich ist. Das heisst freilich nicht, dass die g a n z e individuelle Wahrheit sich mit der bereits generellen decken müsse. Sonst gäbe es ja keine originale Forschung. Vor allem im Gebiet der Theorieen und der Neufindung von Gesetzen wird das Individuelle immer eine grosse Rolle spielen und spielen müssen, wenn das individuelle Ziel u m f a s s e n d e Wahrheit ist. Ohne dies Individuelle, diese Pfadfindung von Einzelnen aus, käme übrigens gerade auch die Wissenschaft nicht vorwärts. Aber wenn das Individuelle gegenüber dem schon Generellen stets sein „Recht" und seine Bedeutung hat, so darf doch das Individuum sich dem ohne sein Zutun wissenschaftlich Geltenden nicht verschliessen. Es muss mindestens prüfen, ob es sich auch zu seiner individuellen Wahrheit eignet. Und dies wird in weitaus den meisten Fällen so sein, — in allen den Fällen nämlich, in denen es sich um tatsächlich Generelles und nicht um „generelle" oder vielmehr Gruppen-T ä u s c h u n g e n handelt. Eines muss vor allen Dingen verlangt werden: individuelle Erkenntnisse im Sinne des selbständig Gewonnenen dürfen niemals im Widerspruch zu derjenigen generellen oder wissenschaftlichen Erkenntnis stehen, die das Individuum selber auch individuell als Wahrheit anzuerkennen sich genötigt sieht. Denn sonst ist ein Widerspruch in der individuellen Ueberzeugung selber vorhanden.

Diese Regel für die Wahrheitforschung gewinnt besondre Bedeutung und wird unter Umständen zur schweren Aufgabe, wenn „die Wissenschaft" Beziehungen findet, für die alle Erfahrung spricht, die aber im Widerspruch zu einer individuellen T h e o r i e stehen. Dann darf das Individuum der ernstesten Prüfung des wissenschaftlichen Resultates sich erst recht nicht entziehen, und es muss die innere Freiheit besitzen, die Theorie aufzugeben, wenn es sich überzeugt hat, dass „die Wissenschaft" das in Frage stehende Problem besser gelöst hat. Diese Freiheit ist überhaupt jeder theoriemässigen Problemlösung gegenüber unbedingt notwendig für jede philosophische Persönlichkeit. Man darf niemals vergessen, dass eine noch so gut begründete Theorie ein Provisorium ist. Man kann ja überzeugt sein, dass sie sich immer mehr und immer allgemeiner bewahrheiten werde. Aber man unterstellt sich gerade in dieser Ueberzeugung der allgemeinen Erkenntnis und soll es tun, soweit die allgemeine Erkenntnis zur individuellen werden kann. Denn gerade Theorieen von individuell hoher Wahrscheinlichkeit sind, wenn man ihren provisorischen Charakter übersieht, geeignet, die Forschung überhaupt und damit auch die Herausbildung der individuellen Wahrheit unter Umständen aufzuhalten. So sehr wie sie anderseits geeignet sind, die Forschung und die Wissenschaft zu fördern. Für beides gibt die Geschichte der Erkenntnis Belege genug. — Es ist nötig, dass gerade philosophisch und damit universal interessierte Individuen sich auf

die Notwendigkeit besinnen, in beständigem Kontakt mit der Wissenschaft zu bleiben und sich beständig mit ihr auseinanderzusetzen. Denn gerade sie sind den Gefahren, von denen wir sprachen, besonders ausgesetzt; sie streben oft genug nach Universalität und „System" auf Kosten der Kritik und der Exaktheit. Das muss nicht sein und darf nicht sein; es ist ebenso unphilosophisch wie unwissenschaftlich. Aber die Verbindung des Universalitätsstrebens mit strenger Selbstkritik und offenem Sinn für alle Gegebenheiten erfordert freilich eine seltene Weite der Persönlichkeit. Auch nach dieser Seite hin sind die grossen Philosophen ja nicht alltägliche Erscheinungen.

Soviel über die Universalität der theoretischen Wahrheit und ihre individuelle Möglichkeit. Zur Universalität muss aber im Interesse der postulierten Weltanschauung die H a r m o n i e hinzutreten. Wir setzen kraft unsres Anspruchs der Treue als selbstverständlich voraus, dass die Wirklichkeit als ganze harmonisch sei, dass also keine Widersprüche darin vorkommen. Sonst würden wir weder Wahrheit suchen noch auf Wahrheit d. i. konstante Erkenntnis hoffen. Wenn also jenes ideale System der Wahrheit gefunden wäre, und zwar im postulierten universalen Sinne, so wäre — nach unsrer Ueberzeugung a priori — auch das Postulat der durchgehenden Harmonie erfüllt. Mit dem System suchen wir die Harmonie aller Wahrheiten und also auch aller möglichen Problemlösungen, und wir glauben an sie. Nun kommt

es aber vor, dass Wahrheiten im Sinne konstanter Gesetze oder Theorien einander widersprechen, obwohl sie bereits „geprüfte" Wahrheiten, vielleicht Problemlösungen, sind. So scheinen sich, wenn alle Probleme der früher genannten Arten bereits gelöst sind, wieder Probleme „zweiter Stufe" zu erheben, die ihrerseits nach Lösung verlangen, wenn das harmonische System erreicht werden soll. Indessen sind diese Probleme doch wieder von derselben Beschaffenheit, und sie haben dieselben Lösungsmöglichkeiten, wie die frühern. Sobald zwei wahr scheinende Gesetze sich widersprechen, sinken die Wahrheiten zu blossen Wahrheits-A n s p r ü c h e n herab; sie stehen sich genau so gegenüber wie die Problemgrössen „erster Stufe". Es ist darum auch über die Lösung der neuen Probleme nichts hinzuzufügen. Höchstens, dass diese Lösung im allgemeinen „schwerer" zu sein pflegt, weil der Entscheidung zwischen zwei mehr oder weniger mühsam errungenen Lösungen mehr Widerstände entgegenstehen als der Entscheidung zwischen zwei Wahrheitsansprüchen erster Stufe. Aber das macht keinen wesentlichen Unterschied aus.

Im ganzen hat man sich das harmonische und universale System, das wir postulieren, als ein System von Gesetzen und damit zugleich von Vorstellungen („Tatsachen" im engern Sinn) zu denken, das in sich lückenlos zusammenhängt und in dem alle Tatsachen oder doch alle einigermassen umfassenden Tatsachengruppen eingeschlossen sind. Alle Einzelgrössen müssen sich nach

bestimmten Beziehungen der Koexistenz und der Sukzession zusammenordnen, und alle Einzelbeziehungen, d. h. Einzelgesetze, müssen in umfassendere Gesetze einbezogen sein. Denn nur durch solche Unter- und Ueberordnung der Beziehungen und damit der Tatsachen kann ein System harmonisch sein. Es kann nur e i n e Wahrheit geben, das heisst zugleich: es gibt nur einen obersten oder allgemeinsten „Gesichtspunkt", unter dem alle einzelnen Beziehungen sich direkter oder weniger direkt begreifen lassen, — und damit auch alle Tatsachen überhaupt. Es muss an der Spitze oder im Zentrum des Systems eine umfassendste Wahrheit stehen. Denn ständen mehrere nebeneinander, so wäre das System noch nicht einheitlich. Es fehlten dann konstante Beziehungen zwischen den „obersten" Wahrheiten. Denn wären solche konstanten Beziehungen vorhanden, so wären jene obersten Wahrheiten durch sie „vereinheitlicht", d. h. als „Seiten" e i n e r, nun wirklich allgemeinsten, Wahrheit begriffen. Auf ein solches Begreifen aber geht alle systematische Wahrheitforschung aus. Freilich gehören zu einem obersten „Gesetz", einer obersten Wahrheit überhaupt, stets zwei „Seiten", weil die Wahrheit nur als Urteil gegeben sein kann. Insofern muss jedes System trotz seines einheitlichen Charakters„dualistisch" sein. Aber in der obersten Beziehung muss die Zweiheit als eine Einheit erscheinen, in eine Einheit zusammengefasst oder als konstant Zusammengehöriges und insofern als Einheit „begriffen" sein. Im übrigen

kann man das System natürlich sowohl als System von „Dingen" wie als System von „Beziehungen" darstellen. Mit den wahren Beziehungen sind ja die wirklichen Dinge gegeben, und umgekehrt. Doch möge das Gesagte zur Andeutung des allgemeinen Charakters der postulierten theoretischen Wahrheit genügen.

Indessen erhebt sich nachträglich eine Schwierigkeit, die wir bisher absichtlich ausser acht gelassen haben. Wir haben schon früher gesehen, dass es gewisse Probleme gibt, die sich zwar auf dem Boden der Erkenntnis erheben, die aber durch Erfahrungsgesetze oder Theorien im eigentlichen Sinn nicht mehr gelöst werden können, weil jede versuchte Lösung über die durch Erfahrung konstatierbare und kontrollierbare Gesetzmöglichkeit notwendig hinausgeht. Es sind die „höchsten" Fragen nach der „Herkunft" (dem konstanten Prius) aller Dinge und Gesetze, also nach der Herkunft des „Seins" und „Geschehens" überhaupt, — und nach dem „Grunde" der Individualität oder des Sonder-Geschehens. Solange aber diese Fragen nicht gelöst sind, ist offenbar ein Mangel an letzter Erklärung und damit ein Mangel gerade o b e r s t e r Beziehungen oder Gesetze vorhanden. Das System kann solange nicht vollständig sein. Indessen besteht die Möglichkeit mindestens individueller Lösung — und auf diese kommt es ja an — auch für so geartete Probleme. Die möglichen Lösungen unterscheiden sich in der „Form" durch nichts von gewöhnlichen oder eigentlichen T h e o r i e n. Sie sind nur nicht Sache

möglicher „Erfahrung" im Sinne der Bestätigung oder Widerlegung durch zukünftiges theoretisches Erleben. Sie können nur Sache der Entscheidung zwischen „gleichberechtigten" Annahmen sein, der Entscheidung zwischen Möglichkeiten, deren Mehrzahl gerade das Problem ausmacht. Diese Entscheidung kann, da jede mögliche theoretische Erfahrung mangelt, nicht nach theoretischen Gründen oder Gesichtspunkten gefällt werden, sondern nur nach praktischen.

Die theoretischen Höchstprobleme bedeuten „Schranken" nicht nur der Wissenschaft, wie wir früher gezeigt haben, sondern der erfahrungsmässigen Erkenntnis überhaupt. Denn das Feld der wissenschaftlichen Erkenntnis ist genau so gross wie das der individuellen theoretischen Erfahrungsmöglichkeit, und umgekehrt. Die möglichen Lösungen der Höchstprobleme können auch im individuellen Sinn nur „Phantasien" sein, deren Wahrheit oder Unwahrheit durch Erkenntnis allein nie bewiesen oder widerlegt werden kann, auch nicht für ein einzelnes Individuum. Aber eigentlich darf man nicht von obersten Problemlösungen in der Mehrzahl sprechen. Denn es kann nur eine sein, weil mehrere „oberste" Wahrheiten, die sich auf verschiedene Gegebenheiten bezögen, stets noch erfahrungsmögliche Beziehungen unter einander voraussetzten. In der Tat reduzieren sich die genannten Höchstprobleme auf e i n Problem. Denn die Tatsache des als gesetzmässig postulierten und erkannten Geschehens überhaupt schliesst die Tatsache des Sonderseins und damit

des individuellen Geschehens ein. So ist alle Letztgegebenheit im Grunde e i n e nicht mehr mit Anderm in theoretische Beziehung zu setzende Letztgegebenheit, — das (gesetzmässige) Sein oder Geschehen überhaupt. Ob man sie aber im innersten Wesen als Sein oder als Geschehen „auffasst", das hängt bereits von der Art der obersten Lösung ab. Darauf einzugehen ist hier nicht der Ort. Auf alle Fälle muss jedes umfassende und vollständige System theoretischer Wahrheit einen übererfahrungsmässigen, „metaphysischen" Abschluss haben. Dieser Abschluss kann aber nicht mehr als (rein) t h e o r e t i s c h e Wahrheit bezeichnet werden, weil er auf dem Wege der Erkenntnis (im Sinne der theoretischen Erfahrung) nicht mehr zu „erreichen" oder zu „rechtfertigen" ist. Wir werden im folgenden Abschnitt und im dritten Kapitel noch darauf zurückkommen.

Die philosophische Synthese

Wenn ein Individuum seine theoretische Wahrheit gefunden hätte, so ständen ihm alle wirklichen Beziehungen der Koexistenz und der Sukzession, und mit ihnen die entsprechenden Tatsachen, in den grossen Zügen fest. Wäre es dazu seiner Normen und damit der praktischen Wahrheit gewiss, so wäre ihm die Möglichkeit gegeben, sein gesamtes künftiges Verhalten in einem grossen Lebensplan prinzipiell zu bestimmen. Die Normen bestimmten alle möglichen Primärwerte oder Werte-an-sich nach Qualität, Intensität und polarem Charakter. Die theoretische Wahrheit fügte jedem Wert die Modalität hinzu. Denn die Modalität ist gegeben durch den (in der

Wahrheit festgelegten) theoretischen Charakter des Wertobjekts. Sie ist natürlich prinzipiell verschieden bei Werten von wirklichen und bei Werten von „eingebildeten" Wertobjekten; auch nach dieser Seite gibt das System der theoretischen Wahrheit über die Wertmodalitäten Aufschluss. Anderseits ermöglicht die theoretische Wahrheit zusammen mit den prinzipiell feststehenden Primärwerten die Feststellung aller Sekundärwerte in jedem beliebigen Fall; denn die sekundären Werte richten sich nach den Beziehungen ihrer Objekte zu den Zielobjekten, d. h. zu den Objekten, welche ihnen gegenüber Uebertragungszentren sind. Zu jedem Ziel wären die möglichen Mittel und Hindernisse in ihrer direktern oder weniger direkten Beziehung bestimmt, und damit auch ihre abhängigen Werte nach Qualität, polarem Charakter und relativer Intensität. Es wäre mit den beiden Systemen der praktischen und der theoretischen Wahrheit die Möglichkeit einheitlichen und zweckmässigen Handelns gegeben. Es wäre aber vor allem das gesamte systematisch oder hierarchisch gegliederte Ziel alles Handelns — das System der Werte-an-sich — gegeben. Wenigstens „im Prinzip", das heisst als universaler imperativer Vorsatz oder universale Pflicht.

Dieses geforderte Ziel alles Handelns zeigt die Wirklichkeit, wie sie nach den Normen sein s o l l t e. Denn da das Normsystem in seiner vollendeten Gestalt absoluten Charakter haben muss, so gelten die Normen nicht allein als Gesetze des eignen individuellen Wertens,

sondern als die Wahrheit über die Werte überhaupt, die mit dem Individuum und seinem Spezialverhalten nur insofern zusammenhängt, als es eben diese Wahrheit gerade in seinem Verhalten anerkennen und festhalten soll. Sie ist aber als Wahrheit schlechthin gegeben und bedeutet mehr als individuelle Pflicht; sie bedeutet, dass allen Wertobjekten und der „Welt" als ganzer gerade diese Werte „ewig" zukommen, gleichgültig, ob ein Individuum oder alle Individuen sich danach verhalten oder nicht. Alle positiven Werte zusammen bezeichnen demnach diejenige Welt der Objekte — der wirklichen wie der phantasierten —, deren Realisierung, also Schaffung oder Erhaltung, nicht nur Aufgabe des Individuums, sondern „Ziel" alles Wertens und aller Veränderung überhaupt sein soll. Im Normsystem ist also eine Idealwelt eingeschlossen, d. h. prinzipiell postuliert, deren Realisierung für alle Handelnden als Pflicht und für alles Geschehen als Geschehens-Gesetz im Sinne des Sollens gedacht ist.

Damit ist nicht nur nicht gesagt, sondern vielmehr direkt ausgeschlossen, dass danach alle Individuen gleich handeln müssten. Denn jedes Individuum „steht" kraft seiner Individualität in besondrer Weise zu allen möglichen Wertobjekten, nach den theoretischen Beziehungen nämlich. Wenn darum auch die Werte-an-sich nach der praktischen Ueberzeugung über jedem Individuum stehen, so bedingt doch die Sonderart und Sonderstellung jedes Individuums, dass es in besondrer Weise an der Reali-

sierung mitarbeite. Gerade die volle theoretische Einsicht, die auch über Sonderart und Sonderbedeutung der Individualitäten orientiert ist, lehrt, dass jedem Individuum seine Sonder-A u f g a b e zukommt. Wenn auch alle Sonder-Aufgaben zuletzt in e i n universales Ziel einmünden. Eine „Gleichmacherei" ist durch die vollendete theoretische und praktische Ueberzeugung aber auch für das Verhalten des e i n z e l n e n Individuums zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Bedingungen ausgeschlossen. Denn in jedem Moment ist auch die Stellung des Einzelnen zur Gesamtheit der Welt eine besondre, und das Verhalten muss sich gerade im Interesse des einheitlichen Zieles danach richten. Je umfassender die Systeme der Wahrheit sind, desto weiter entfernt sich das postulierte Verhalten von jener „Pedanterie", die Viele von einem systematischen Wert-Plan befürchten. Und das philosophische Konstanzpostulat schliesst nicht im geringsten die Freude an der Mannigfaltigkeit des Seins und Geschehens aus. Die geforderte Konstanz des Verhaltens ist ja auch nicht eine Konstanz des Handelns oder des Wertens überhaupt, sondern eine Konstanz der P r i m ä r - Werte, eine Konstanz der letzten Ziele, vielmehr d e s umfassenden und in ein „höchstes" Gut mündenden Zieles.

Dieses Ziel, mit allen seinen Stufen und Arten der wahren Werte-an-sich, ist aber nichts andres als eine ideale Wirklichkeit. Und zwar eine Wirklichkeit sowohl der „Natur"-Tatsachen wie der „seelischen" Tatsachen.

In dieser Wirklichkeit sind darum nicht nur die wertvollen „Dinge" eingeschlossen, sondern auch die wertvollen Deutungstatsachen. Also z. B. auch alles Phantasieren, sofern es im positiven System inbegriffen ist. Das widerspricht nicht der Forderung, dass die Idealwelt eine wirkliche Welt sein soll. Denn Phantasien sind auch wirklich, nur eben als Deutungs- und nicht als Erkenntnis-Objekte. Wenn das System der theoretischen Wahrheit alle Phantasien ausschliesst, so schliesst es sie nur insofern aus, als sie Repräsentanten einer sinnlich-primären Welt sein wollen, — insofern also, als sie falsch sind. Das System der theoretischen Wahrheit hat anderseits für alle Phantasien Raum, sofern sie als Phantasien, d. h. als Deutungsgrössen, wirklich sind, sofern sie also der Primärwelt der Deutung angehören, sofern sie seelische Tatsachen sind. Ausgeschlossen sind von der wahren Welt nur diejenigen theoretischen Gegebenheiten, die sich durch die Erfahrung — aber nicht nur die sinnliche Erfahrung und ihre Kombination, sondern auch durch die Deutungserfahrung und ihre Kombination — nicht als „seiend", d. i. nicht als in festen Beziehungen stehend und diesem Sinne nicht als wirklich bestätigen. — Insofern also widerspricht die vom Normsystem aus geforderte Idealwelt von vornherein niemals der wirklichen Welt der theoretischen Wahrheit.

Aber in andrer Weise können sich beide Welten widersprechen; ja sie widersprechen sich notwendiger-

weise jederzeit, mindestens partiell. Denn solange Normen Forderungen des Wertens und damit auch des Handelns sind — und das sind sie ihrer Natur nach immer —, solange sind sie nicht oder nicht auf die Dauer erfüllt, solange besteht mindestens die Möglichkeit ihrer Uebertretung und damit eines Handelns, welches der postulierten Idealwelt direkt entgegenarbeitet. So lange also ist die normgemässe Idealwirklichkeit nicht oder nicht stetig vorhanden, nicht so, wie sie postuliert wird. Uebrigens zeigt jede Erfahrung, dass die Wirklichkeit „nicht so ist, wie sie sein sollte". Immerhin müssen wir im Zusammenhang mit der Norm-Wahrheit dies „sein sollte" als Normgemässheit und dürfen wir es niemals im Sinne der Neigungs- oder Wunschgemässheit auffassen. — Wenn nun die im System der theoretischen Wahrheit als wirklich erkannte und erdeutete Welt nicht ist, wie sie — normgemäss — sein sollte, so stehen beide Welten mindestens partiell im Widerspruch zueinander, d. h. sie decken sich höchstens teilweise. Und zwar kann dieser Widerspruch alle Arten von Wertobjekten betreffen. Darunter befindet sich auch vor allem das eigne praktische Verhalten als vorgestelltes: auch das wertende und handelnde Individuum ist höchstens partiell so, wie es der Norm gemäss sein sollte. Widersprüche dieser Art können natürlich tausendfach auch dann erlebt werden, wenn die beiden Wahrheitssysteme für ein Individuum noch lange nicht vollendet sind. Sie sind jedesmal gegeben, wenn die Wirklichkeit

im Verhältnis zu einem bestimmten partiellen Norm-Ideal als Uebel erscheint.

In allen diesen Fällen bedeutet der Widerspruch aber nicht ein Problem im Sinne des Widerspruchs zweier Wahrheiten, die sich ausschliessen, von denen also nur eine oder dann gar keine (nach unsrer Konstanz-Ueberzeugung) wirklich Wahrheit sein kann. Denn die vorgestellte Idealwelt im Sinne der Normen ist ja als theoretische Welt nicht oder noch nicht theoretisch wirklich und wird nicht dafür gehalten. Es stehen sich nicht zwei Wahrheiten in diesem Sinn gegenüber, sondern eine Wahrheit und ein (normgemässes) Ziel, das als solches theoretisch nur eine Phantasie sein kann. Beide können neben einander bestehen; man kann (theoretisch) überzeugt sein, dass die theoretische Wirklichkeit nicht ist, wie sie sein sollte, und kann doch (praktisch) überzeugt sein, dass sie so sein oder werden „müsse". — Diese praktische Ueberzeugung, dieser Wille, ist mit dem System der praktischen Wahrheit aber allerdings gegeben. Jede praktische Wahrheit bedeutet einen prinzipiellen Vorsatz, auf eine bestimmte Weise zu werten, womit auch eine bestimmte Art des Handelns postuliert ist. Das allgemeine Ziel dieses Handelns ist die normgemässe Idealwelt, deren Bild sich aus der gegenwärtigen Wirklichkeit ergibt: das Ziel ist, wie das Ziel jedes Handelns, eine Phantasie, die aus Elementen der theoretischen Wirklichkeit auf Anregung eines unbefriedigenden Erlebens unter Führung von bestimmten Wertungsweisen sich ergibt, — hier

speziell unter Führung der Normen. Die Idealwirklichkeit weist somit zunächst für das Individuum einfach die pflichtgemässe Aufgabe, deren Realisierung Sache seines ganzen zukünftigen Handelns sein soll. Nun kann freilich ein einzelnes Individuum nicht wohl erwarten, dass ihm allein die volle Realisierung gelingen werde, selbst wenn es in seinem Werten die gesetzten Normen niemals überträte. Allein deswegen verliert die Aufgabe weder ihren zwingenden Charakter noch ihre Bedeutung. Denn die Normen haben, wenn sie Normen im höchsten Sinne sind, absolute Gültigkeit nach der Ueberzeugung des Individuums. Sie sind ihm Ausdruck des konstanten Willens des absolut höchsten Persönlichen, mit dem es sich in den Normen identifiziert. Darum ist das Postulat der normgemässen Idealwelt über jedes nur individuelle Verhalten und jede individuelle Möglichkeit erhaben, jene Welt bleibt für die praktische Ueberzeugung das Ziel, auch wenn es als vom Individuum aus niemals erreichbar gedacht wird.

Auf alle Fälle aber gebietet die Pflicht normgemässen Umgestaltens der Wirklichkeit, diese Wirklichkeit im Sinne des Ideals zu „behandeln" und zugleich zu benutzen. Wer für sich persönlich oder für ein umfassenderes Persönliches die Aufgabe der Realisierung jener Idealwelt anerkennt, muss sich über die Art dieser Realisierung auf Grund der gegebenen Tatsachen klar zu werden suchen. Er muss zum Ziel den Plan oder die Ausführungsvorstellung zu gewinnen trachten. Schon für jede im

Namen einer Norm auszuführende Einzelhandlung; aber nicht minder für das gesamte individuelle und überindividuelle Handeln, das geeignet sein soll, zum umfassenden Ziele zu führen. Er muss sich zum idealen Ziel die ideale „Entwicklung" oder das ideale Geschehen vorzustellen suchen; denn das gesamte mögliche Geschehen kann als mögliches Handeln eines Persönlichen oder eines Systems von Persönlichkeiten gedacht werden. Beides nun: Ideal- oder Zielbildung und Bildung des Planes, bedeutet zusammen die Bildung der normgemässen Universal-A b s i c h t auf Grund der gegebenen theoretischen Wirklichkeit und der wahren Wertungsweisen. Das ist es, was wir S y n t h e s e theoretischer und praktischer Wahrheit nennen.

Synthese zwischen Theoretischem und Praktischem findet überhaupt mit jeder Phantasiebildung statt. Phantasien sind immer Gebilde, die aus theoretischen Elementen unter der Führung bestimmter Wertungsweisen oder Triebe konstruiert werden. Jede Phantasie repräsentiert in ihrer theoretischen Seite ein Stück reproduziertes theoretisches Erleben und in ihrer praktischen Seite einen Trieb oder eine Gruppe von Trieben. Sei es in positiver oder negativer Richtung, als „angenehme" oder unangenehme Phantasie. Wir wissen zwar, dass theoretisches und praktisches Erleben überhaupt niemals getrennt vorkommen. Trotzdem ist Synthese, Zusammenfügen beider Arten des Erlebens, möglich. Nicht in dem Sinne freilich, dass vor der Synthese

Theoretisches und Praktisches getrennt vorhanden gewesen wären — die Trennung lässt sich nur „logisch" vollziehen —, sondern so, dass ein gegebenes theoretisch-praktisches Erleben ein andres Erleben zu „produzieren" vermag, welches sich aus bereits in andrer Verbindung vorhandenen theoretischen und bereits in andrer Verbindung vorhandenen praktischen Elementen erst neu bildet. Das ist gerade der Charakter jeder Phantasie und ihrer Entstehung. Es ist ein Zusammenfügen, aber nur im Sinne des Umordnens von Elementen, die auch bisher — nur auf andre Weise — „in Synthese" standen. Speziell bedeutet jede Ziel- und Absichtsbildung eine Synthese dieser Art, ein Zusammenfügen theoretischer Gebilde unter einander und mit praktischen Elementen zu einer Absichtsphantasie. Bedeuten die verwendeten theoretischen und praktischen Elemente W a h r h e i t e n, Teile je eines der beiden Wahrheitssysteme, so ist die Absichtbildung von der Art, für die wir uns hier interessieren. Dann liegt Synthese theoretischer und praktischer Wahrheit vor.

Es besteht für jedes Individuum, das zu theoretischer und praktischer Wahrheit — gleichgültig in welchem Umfange — gelangt ist, die Notwendigkeit derartiger Synthese. Denn die praktischen Wahrheiten verlangen entsprechendes Handeln und damit Realisierung der normgemässen Idealwelt in grösserer oder geringerer Ausdehnung. Die Möglichkeit der Realisierung ist aber erst dann gegeben, wenn die Möglichkeit z w e c k m ä s -

sigen Handelns gegeben ist, und zweckmässiges Handeln setzt Absichtbildung im vollen Sinne — mit Einschluss der Ausführungsphantasie — voraus. Sache der philosophischen Persönlichkeit, die nach Universalität der Wahrheit trachtet, ist es, die Synthese d. h. diese Planbildung nicht nur sporadisch zu vollziehen, wie es gerade die Gelegenheit gibt, sondern in universaler Weise. Ihr Streben geht auf einen „Welt-Plan", der zugleich umfassenden Vorsatz des gesamten eignen Handelns wie Vorstellung desjenigen Weltverlaufs bedeutet, welcher zur Realisierung der Idealwelt führen müsste. Dem philosophischen Geist widerstrebt es durchaus und muss es in Anbetracht des Sehnens nach Weltanschauung widerstreben, zwei Wahrheiten, die theoretische und die praktische, nebeneinander zu haben, ohne sie auf einander zu beziehen. Die Beziehung aber kann nur in der Form des universalen Planes geschehen, der Ziel und Ausführung einschliesst. Der Philosoph fühlt sich gewissermassen „verantwortlich" nicht nur für sein eignes Handeln, sondern für das Werden der Idealwelt überhaupt. Er identifiziert sich mit dem höchsten Persönlichen und sieht sich dadurch und durch seine praktische Ueberzeugung gezwungen, sich so zu verhalten, als sei er zum Schöpfer des Ideals berufen und als müsse er sich vor allem darüber klar werden, was zu tun sei, damit aus der gegebenen Wirklichkeit die normgemässe Wirklichkeit entstehe. Er mag sich völlig bewusst sein, dass er als Sonderindividuum in der Tat nicht der Schöpfer des

Ideals ist noch sein kann, dass er allein die Realisierung auf keinen Fall erzwingen kann. Aber er kann trotzdem nicht vom Streben ablassen, wenigstens den Plan der Realisierung an Hand der gegebenen Wirklichkeit zu konstruieren. Dieser Plan ist diejenige umfassende Synthese, die wir W e l t a n s c h a u u n g nennen. Sie schliesst, vollkommen gedacht, das gesamte System der theoretischen wie das der praktischen Wahrheit ein; beide sind vereinigt als universaler und einheitlicher Plan des Geschehens überhaupt. Der Plan umfasst Ausgangserleben, „Ausführung" und Ziel dieses Geschehens. Das Ausgangserleben ist die Wirklichkeit, sofern sie dem Ideal der wahren Werte noch nicht entspricht; das Ziel ist die Idealwelt, sei sie bereits partiell oder überhaupt noch nicht realisiert. Die „Ausführung" enthält, als Phantasie, den Plan der Erhaltung des bereits Realisierten und den Plan der Realisierung des noch nicht Realisierten.

Wenn für das Individuum das praktische System der Wahrheit schlechthin gültig ist als konstante Wertungsweise und damit konstanter Wille des absoluten Persönlichen, so verlangt diese Gewissheit, dass die Realisierung der Idealwelt vom Inbegriff oder „Grund" alles Handelns konstant verfolgt werde. Es liegt in der absoluten praktischen Wahrheit nicht nur die Gewissheit der wahren Werte und nicht nur die Gewissheit der eignen Aufgabe, sondern auch die Ueberzeugung, dass die Realisierung der Idealwelt überhaupt n o t w e n d i g,

absolut notwendig sei. Zugleich aber auch das Vertrauen, dass diese Aufgabe, selbst abgesehen vom „Gehorsam" oder Ungehorsam des individuellen Verhaltens gegenüber den Normen, konstant verfolgt werde. Dies Vertrauen beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass Ideal und Wirklichkeit nicht e w i g oder nicht absolut im Widerspruch zueinander stehen können, dass, mit andern Worten, die Wirklichkeit mit ihren Tatsachen und Gesetzen nicht im absoluten Widerspruch zu den Gesetzen des Praktischen stehe. Dass also theoretische und praktische Wahrheit nicht zwei Gegebenheiten seien, die ohne Bezug auf einander und damit unter möglichen Widersprüchen neben einander hergehen. Sondern dass sie allerdings in Beziehung und zwar in harmonischer Beziehung zueinander stehen. So, dass die wirklichen Tatsachen und Gesetze die M ö g l i c h k e i t jener Realisierung der normgemässen Welt einschliessen.

Die Voraussetzung entspringt dem Konstanzglauben, d. h. der Konstanz-Norm. Wir können, wenn wir von der absoluten und konstanten Gültigkeit der Normen überzeugt sind, nicht anders als zugleich davon überzeugt sein, dass diese absolute Anforderung in Harmonie mit den gebotenen Möglichkeiten d. h. mit der absoluten t h e o r e t i s c h e n Wahrheit stehe. Dass also das absolut Persönliche mit seinem konstanten Willen nicht ohne innern harmonischen Zusammenhang mit der theoretischen Wirklichkeit und ihren „Gründen" sei. Wir „wissen" zwar trotz theoretischer und praktischer Wahrheit von der Art dieses Zusammenhangs vorläufig

nichts. Aber wir „glauben" den Zusammenhang mit derselben Sicherheit, mit der wir an die absolute Gültigkeit der Normen und an die Wahrheit der wirklichen Welt glauben. Ohne diesen Glauben ist jedenfalls weder das Streben nach Weltanschauung noch Weltanschauung selber jemals möglich. Er bildet auch die Voraussetzung für das Gelingen, ja schon für das Suchen jenes Planes, von dem wir vorhin sprachen. Man kann die Wurzel dieser Ueberzeugung auch so darstellen: das philosophische Individuum glaubt an die absolute Gültigkeit der Normen, weil es überzeugt ist, dass diese Normen die konstante Wertungsweise der absolut imponierenden Persönlichkeit darstellen. Stände nun die Welt der theoretischen Tatsachen in dauerndem, absolutem Widerspruch zu diesem Normwillen, so wäre ein Etwas gegeben, das der Macht des absoluten Persönlichen unüberwindliche Schranken setzte. Dann könnte es aber nicht das absolut Imponierende sein. Jenes Etwas repräsentierte dann einen andern, mächtigeren Willen, der ebenfalls konstant ist. Ist also — wie das Individuum kraft seiner Normüberzeugung glaubt — das persönliche „Zentrum" seiner Normen wirklich das absolut Imponierende, so kann eine absolute Schranke seines Willens nicht vorhanden sein. Die Welt der Tatsachen muss mit dem Willen zur Idealwelt im Einklang stehen.

Wir postulieren also einen Zusammenhang oder eine Harmonie der theoretischen und der praktischen Wahrheit, sofern wir das Streben nach Weltanschauung haben,

das die philosophische Persönlichkeit auszeichnet und ausmacht. Dann ist klar, dass wir diesen Zusammenhang auch für unsre Ueberzeugung oder Vorstellung herzustellen suchen müssen. Wir möchten die Gewissheit irgendwie durch „Erfahrung" zur bestimmten Ueberzeugung gestalten. Wir möchten die Möglichkeit der Realisierung oder die Uebereinstimmung der praktischen mit den theoretischen „Gesetzen" einsehen. Vielleicht käme die philosophische Persönlichkeit zu diesem Wunsch oder dieser Nötigung niemals bewusst, wenn nicht Probleme sich jener Planbildung in den Weg stellten. Ohne solche Schwierigkeiten würde sie wohl einfach an Hand der Gewissheit von der Harmonie beider Wahrheiten bewusst oder unbewusst an einen Zusammenhang glauben, ohne die Nötigung zu empfinden, diesen Zusammenhang auch „einzusehen".

Von diesen Problemen werden wir noch sprechen; hier erübrigt uns kurz auszuführen, was die philosophische Persönlichkeit anstrebt, wenn sie jenen Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit sucht. Es ist wieder nichts andres als jene Synthese der Normtatsachen mit den theoretischen Tatsachen, der praktischen Gesetze mit den theoretischen. Eine Phantasie also, welche die gegebene Wirklichkeit so verwertet, dass sie zur normgemässen Idealwelt „passt" und in sie eingeht. Es ist wieder nichts andres als ein Weltplan, — nur diesmal auch nach rückwärts, statt, wie in der früher beschriebenen Planbildung, nur nach vorwärts gesehen.

Die philosophische Persönlichkeit möchte die Möglichkeit der Realisierung des Plans, d. h. die Harmonie der beiden Systeme, im bisherigen Weltverlauf bestätigt sehen. Sie postuliert ein „Begreifen" des Werdens und des bisher Gewordenen von den Normen aus. Sie sucht einen normgemässen „Sinn" in den gegebenen Tatsachen und vor allem in ihrer Genesis. Sie sucht eine Welt-Anschauung auch in dieser Bedeutung: eine Vorstellung der gesamten Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Realisierung einer normgemässen Wirklichkeit. Sie will verstehen können, wie beide Systeme zusammenhängen, und will im bisherigen Weltverlauf finden können, dass die Gesetze der theoretischen Wirklichkeit nicht in Widerspruch, sondern in Harmonie mit der postulierten Idealwelt stehen. Diese Harmonie kann aber nur dann erfahren oder „nachgewiesen" werden, wenn man den bisherigen Weltverlauf als Weg zum Ideal aufzufassen imstande ist. Die Welt bekommt den postulierten Sinn erst dann, wenn gezeigt oder eingesehen werden kann, dass die „Entwicklung" im Sinne der Annäherung an das Ideal verlaufen ist. Wenn man also das bisherige Werden sozusagen als Handeln im Sinne des persönlichen Normzentrums oder doch als allmähliges Ueberwinden der Widersprüche durch den absoluten Normwillen begreifen kann.

Man sieht, dass diese Art der postulierten Synthese von der früher beschriebenen, der Planbildung, im Grunde nicht verschieden ist. Das philosophische Individuum

sucht in beiden Fällen einfach die theoretische Wirklichkeit den Normpostulaten einzuordnen oder umgekehrt die Normpostulate als in der gegebenen Wirklichkeit eingeschlossen und ihr entsprechend zu begreifen. Es sucht das Werden nach rückwärts und vorwärts von den Normen aus zu verstehen und als Werden im Sinne des absoluten Normwillens aufzufassen. Es sucht einen einheitlichen Plan der Welt „von Anfang bis zum Ende" einzusehen oder, was davon nicht verschieden ist, die Möglichkeit der Idealwelt bereits an der realen Welt zu erkennen. Schliesslich kann man auch von der Unterscheidung in Vergangenheit und Zukunft und damit von der Zeit überhaupt absehen. Dann heisst das Postulat der Synthese: zu begreifen, dass die ideale Welt in der realen eingeschlossen ist oder „hinter ihr steht", — oder dass umgekehrt die reale Welt „Ausdruck" oder „Symbol" der idealen ist. Das ist das Ziel, auf das alles Weltanschauungsstreben zuletzt hindrängt. Es liesse sich noch in manchen andern Ausdrücken beschreiben; wir wollen es aber bei dem Angedeuteten bewenden lassen.

Erst das Suchen einer Weltanschauung im Sinne der Synthese krönt die Aufgabe der philosophischen Persönlichkeit. Wir nennen dieses Suchen geradezu die *eigentliche* philosophische Aufgabe. Denn das Streben nach *praktischer* Orientierung (praktischer Wahrheit) für sich allein charakterisiert noch nicht speziell das philosophische Individuum. Es ist vielmehr Sache jedes nach praktischer Reife und Konstanz

der Ziele strebenden Menschen. Was dem Philosophen daran eigentümlich ist, das ist höchstens die Richtung aufs Ganze, auf das System, auf Universalität der praktischen Problemlösung und Wahrheit überhaupt. Aber auch diese Universalität macht philosophisches Streben nicht aus, weil sie für sich allein nicht zur Weltanschauung führt. — Analog verhält es sich mit dem Streben nach theoretischer Wahrheit und Problemlösung für sich allein. Alle Wissenschaft teilt dies Streben mit der Philosophie. Es ist Sache eines Jeden, der aus irgendwelchen Gründen und mit irgendwelchen Zwecken die Wirklichkeit zu erkennen trachtet, „wie sie ist". Auch umfassendes Erkennenwollen ist für sich allein noch nicht philosophisch, weil kein Erkennen allein Weltanschauung zu geben imstande ist. Beides, Suchen theoretischer und Suchen praktischer Wahrheit, gehört zur Aufgabe der Philosophie und ist unerlässlich dafür. Aber was den Philosophen über den Forscher und über den für praktische Wahrheit Interessierten hinaus charakterisiert, ist gerade die Sehnsucht nach Einheitlichkeit und Harmonie der theoretischen und der praktischen Wahrheit, die Sehnsucht nach Weltanschauung, die über die Wahrheit hinaus nach „Weisheit" verlangt.

Wir wissen, dass es auf theoretischem wie auf praktischem Gebiete Wahrheitsucher gibt, die das eigentlich philosophische Weltanschauungs-Interesse nicht haben, die im Gegenteil Weltanschauungsstreben vielleicht weit von sich weisen. Es gibt Individuen mit sehr starkem

Trieb nach Normgewissheit auf einem oder mehr als einem praktischen Teilgebiet, vielleicht auf dem ästhetischen oder auf dem sozialen, welche von keiner Philosophie im Sinne der Weltanschauung etwas wissen wollen. Viele von ihnen gehen schon der theoretischen Wahrheit mehr oder weniger ängstlich oder geringschätzig aus dem Wege, viele unterlassen oder verachten wenigstens die philosophische Synthese. Ist ihnen unter Umständen schon Wissenschaft verdächtig oder verächtlich, so meiden sie erst recht Philosophie. — Umgekehrt gibt es „Fanatiker" des Erkennens auf allen Gebieten, welchen schon das Streben nach praktischer Wahrheit, erst recht aber die Synthese zu harmonischer Weltanschauung ferne liegt oder direkt ein Gegenstand des Spottes zu sein pflegt. Sie wittern darin wohl Gefahr für die Reinheit der Forschung oder fürchten einen Dogmatismus, der nur geeignet sei, die Erkenntnis der Tatsachen aufzuhalten.

Beide Typen stimmen in der Ablehnung der eigentlich philosophischen Synthese überein. Normwahrheit, so denken wohl die einen, könne nur an Reinheit und Ueberzeugungskraft verlieren, wenn man versuche, die Erkenntnistatsachen damit in Einklang zu bringen. Der „Glaube" habe vom „Wissen" nichts zu erwarten und mit ihm nichts zu schaffen. Es sei für praktische Ueberzeugung wesentlich, dass sie sich an Tatsachen theoretischer Erfahrung nicht kehre, ja ihnen trotze und trotzen müsse. Vielleicht sehen die Vertreter dieses Standpunktes nicht,

dass es synthetische Probleme gibt trotz absoluter Gewissheit der Normen und trotz festen Glaubens an die Normwelt gegenüber der noch unvollkommenen Realität; sie verwechseln dann wohl die allerdings nicht störende Einsicht in die tatsächliche Unzulänglichkeit der wirklichen Welt mit dem Erleben eines Problems, eines anscheinend absoluten Widerspruchs zwischen Postulat und Wirklichkeit. Vielleicht aber ist ihre Position bereits ein Ausdruck des Verzweifelns an der Möglichkeit einer Synthese. — Die Andern befürchten von der Gegenüberstellung praktischer Ueberzeugungen und theoretischer Einsichten eine Halbheit und Unreinlichkeit des Erkennens. Sie wollen beides sauber geschieden wissen; sei es, dass sie an der versuchten Vereinigung verzweifeln, vielleicht „belehrt" durch die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft, — sei es dass ihnen der Sinn für die synthetischen Probleme abgeht. Wir erinnern uns an ein charakteristisches Gespräch mit einem Vertreter dieses „wissenschaftlichen" Typus. Wissenschaft, meinte er, sei das Einzige, sei die einzig würdige und sinnvolle Art des Wahrheitforschens überhaupt. Man möge daneben — aber ganz „separat" — seine möglichst unsystematischen praktischen Regeln und Ueberzeugungen haben; jedenfalls müsse man sich hüten, einen Ausgleich zu suchen. Beide gehen einander doch nichts an und seien ewig „getrennte Welten". Jeder klare und „unsentimentale" Mensch müsse „zwei Naturen" haben, die nie zu vereinigen seien und von denen immer die eine am gegebenen Ort „auszuschalten" sei.

Wir hätten zu dieser und zu der verwandten und doch entgegengesetzten „praktischen" Position nun weiter nichts zu sagen, wenn wirklich alle Individuen sich bei der einen oder der andern beruhigen könnten. Allein gerade die philosophische Persönlichkeit, um deren Charakteristik es uns hier zu tun ist, kann dabei nicht stehen bleiben. Sie empfindet das beziehungslose Nebeneinander der „zwei Naturen" als einen Riss; gerade dies Nebeneinander bedeutet ihr eine „Halbheit" und mehr als nur eine Halbheit, sofern es als ein Gegeneinander erlebt wird. Sie hat nicht nur praktische und nicht nur theoretische Interessen oder heute die einen und morgen die andern. Sie hat die Leidenschaft des Wissenwollens und die Leidenschaft der praktischen Wahrheit; sie hat darüber hinaus die philosophische Leidenschaft der einheitlichen Weltanschauung. Ihr liegt ebensoviel an der Reinheit der Wissenschaft wie jeder „wissenschaftlichen" Persönlichkeit, und ebensoviel an der unbedingten Gültigkeit der Normen wie dem Vertreter der andern Position. Aber gerade weil sie zweierlei Wahrheit kennt und gleich intensiv suchen muss, kann sie nicht ertragen, dass sie nebeneinander stehen. Dann aber muss sie Beziehungen suchen und muss, wenn die harmonische Einheit sich nicht „von selber" finden will, über die sich ergebenden Probleme hinaus durch ihre Lösung die Synthese zu erreichen trachten. Sie strebt nach Weltanschauung, welche nur durch Synthese möglich ist.

Es fragt sich zunächst, welcher Art die Schwierig-

keiten oder Probleme sind, die sich dem letzten Werden der Weltanschauung, d. h. der philosophischen Synthese, in den Weg stellen können. Ein Problem dieser Art kann nur darin bestehen, dass Synthese, partielle oder universale, nicht ohne weiteres möglich ist. Dass also die theoretische Wirklichkeit sich vom System der Normen aus nicht begreifen oder dass umgekehrt die normgemässe Entwicklung sich in den „Tatsachen" nicht finden lässt, ja dass die Tatsachen ihr zuwiderzulaufen scheinen. Oder dass der „Plan", von dem wir sprachen, nicht zu bilden ist, weil Gesetze der theoretischen Wirklichkeit mit dem möglichen Werden der Idealwelt im Widerspruch zu stehen scheinen. Das kann freilich nicht so geschehen, dass etwa eine theoretische Erkenntnis irgend eine zum System der praktischen Wahrheit in Widerspruch stehende Norm enthalten könnte; oder dass umgekehrt in einer praktischen Wahrheit als solcher etwas über das theoretische Sein der Dinge enthalten sein könnte, das dem als theoretische Wahrheit erkannten Sein widerspräche. Praktische Wahrheiten zeigen an, welches die wahren Werte der Dinge seien oder sein sollen. Sie zeigen damit für das zukünftige Handeln des Individuums und das zukünftige Werden überhaupt an, was sein soll. Theoretische Wahrheiten zeigen an, was ist; aber sie schweigen völlig darüber, was sein soll. Sie setzen keine Werte, — keine primären Werte von vornherein, und auch sekundäre Werte erst unter Voraussetzung bereits feststehender primärer Werte, d. h.

praktischer Wahrheiten. So setzt auch keine Wissenschaft, sofern sie Wissenschaft ist, jemals für sich allein irgendwelche Werte. Noch gibt irgendeine praktische Position jemals für sich allein Auskunft darüber, wie sich theoretische Dinge in Wirklichkeit verhalten.

Man hat diese selbstverständlichen Tatsachen zwar häufig übersehen oder zu umgehen gesucht. Man hat Erkenntnisse aus Normen und Gesetze des Wertens und Handelns allein aus Erkenntnis abgeleitet. Aber solche „Ableitungen" sind jedesmal keine Ableitungen, sondern Hineintragungen, d. h. bereits Synthesen. Das gilt von religiösen oder moralischen wie von sogenannten wissenschaftlichen „Dogmen". Es ist immer eine Synthese praktischer Wahrheit und theoretischer Erkenntnis, wenn jemand aus bewussten oder unbewussten Normen heraus Aussagen über theoretisches Sein oder Geschehen macht. Es ist aber auch eine Synthese, wenn im Namen einer wissenschaftlichen Einsicht oder Theorie irgend eine praktische Norm bekämpft oder eine andre Norm verkündet wird. Das erstemal sind gewisse Erkenntnisse als Wahrheiten vorausgesetzt, und aus diesen Erkenntnissen werden unter Führung der Normen Theorien oder „Pläne" des Geschehens nach rückwärts oder vorwärts konstruiert, welche für das konstruierende Individuum (oder eine Gruppe von Individuen) dieselbe Wahrheitsbedeutung haben wie die darin zur Synthese gelangten Normen einerseits und theoretischen Erkenntnisse anderseits. Solche Aussagen bedeuten darum stets Konstruk-

tionen im Interesse des normgemässen Ideals, — womit natürlich weder gegen ihre „Berechtigung" noch gegen ihre Wahrheit von vornherein etwas gesagt ist. Es sind nur eben keine „reinen" Erkenntnisse, sondern es sind Partien synthetischer Weltanschauung. Das andremal sind N o r m e n bereits — unbewusst — vorausgesetzt, und die wissenschaftlichen Wahrheiten werden mit ihnen in synthetische Beziehung gebracht. Sei es, dass diese Erkenntnisse als Ausdruck jener Normen verstanden und so s c h e i n b a r die „hineingesehenen" Normen daraus wieder abgeleitet werden, oder dass auf Grund der stillschweigend vorausgesetzten Normen zusammen mit den Erkenntnissen s e k u n d ä r e Werte abgeleitet werden.

Wenn Normen als solche nichts über die theoretische Wirklichkeit aussagen und theoretische Wahrheiten für sich allein keine Werte setzen, so ist klar, dass theoretische und praktische Wahrheit a l s s o l c h e oder direkt nicht zu einander in Widerspruch geraten können. Widersprüche sind erst möglich, wenn auf Grund theoretischer Wahrheit unter Führung praktischer Normen Weltanschauung, Synthese erstrebt wird. Und auch dann sind es nicht eigentlich Widersprüche, sondern Unmöglichkeiten der Synthese, Harmonielosigkeiten, Hindernisse möglicher Weltanschauung. Ein solches Problem ist jedesmal dann gegeben, wenn die theoretische Wirklichkeit das Sein oder Werden der normgemässen Idealwelt auszuschliessen scheint. Dann ist weder ein Welt-Plan, noch eine Welt-Anschauung möglich. Es ist zwar

möglich, sich an Hand der Normen ein ideales Bild von der sein sollenden Welt zu entwerfen; aber es ist nicht möglich, sich die Realisierung dieses Zieles zu denken, weil die „Tatsachen und Gesetze" der theoretischen Wirklichkeit der möglichen Realisierung partiell zuwiderlaufen. Die Welt scheint ihren Gang zu gehen, in Vergangenheit und Zukunft, ohne irgendwie auf die Normpostulate Rücksicht zu nehmen, ja in sichtbarem Gegensatz zu einer möglichen Schaffung der idealen Welt. Die Wirklichkeit scheint so zu sein, wie sie eben ist, und ihre Gesetze scheinen zu den Gesetzen des praktischen Individuums in keiner positiven Beziehung zu stehen. — Erfahrungen dieser Art sind es, die jedem synthetischen oder eigentlich-philosophischen Problem zugrunde liegen. Sie würden aber nicht zu Problemen werden, wenn nicht das Individuum überzeugt wäre, dass eine Harmonie trotzdem bestehen m u s s.

Die Aufgabe, die in jedem Problem liegt, ist deshalb die, hinter der augenscheinlichen Disharmonie die Harmonie zu suchen, also Synthese und damit Weltanschauung zu suchen, trotz der scheinbaren Unmöglichkeit. Es charakterisiert die philosophische Persönlichkeit, dass sie nicht anders kann, als an eine ewige und absolute praktische Wahrheit glauben. Sie kann aber auch nicht anders, als an eine absolute theoretische Wahrheit glauben. Sie bringt es endlich nicht über sich, an ein beziehungsloses Nebeneinander beider Wahrheiten zu glauben, sondern sie postuliert mögliche Synthese im

Sinne der Weltanschauung. Scheint nun, in einem Falle oder im ganzen, die theoretische Wirklichkeit die Realisierung der normgemässen Idealwelt zu verunmöglichen, so „widersprechen" sich die theoretische Ueberzeugung und die im Namen der Synthese postulierte Wirklichkeit; denn diese postulierte Wirklichkeit müsste so beschaffen sein, dass die Realisierung der Idealwelt möglich wäre. Diesen Widerspruch erträgt die philosophische Persönlichkeit nicht; er ist ihr ein Problem, das in sich die Aufgabe der Lösung enthält, — d. h. die Aufgabe der Einsicht oder des Nachweises, dass jener Widerspruch nur ein scheinbarer ist und dass dahinter trotz allen Scheines eine Harmonie verborgen liegt.

Probleme der Synthese sind nicht theoretische Probleme. Denn es stehen sich nicht zwei theoretische Wirklichkeiten gegenüber; die postulierte Wirklichkeit ist nicht Sache theoretischer Erfahrung allein, sondern Sache der von Normen geleiteten Phantasie. Synthetische Probleme sind aber auch nicht rein praktische Probleme. Denn die theoretische Wahrheit, die Erfahrungswirklichkeit, hat mit Wertsetzung und darum mit der Normwahrheit zunächst gar nichts zu tun. Jedenfalls nicht „inhaltlich"; nur „formal" insofern, als theoretische Wahrheit wie jede Wahrheit die Konstanznorm voraussetzt. Diese Konstanznorm steht hinter theoretischer wie hinter praktischer Ueberzeugung und macht ja auch Probleme erst möglich. Gerade weil sie vorhanden ist, vermag ein Widerspruch als Problem erlebt zu werden. Dass sie

auch hinter aller theoretischen Ueberzeugung steht, ändert nichts an der nicht-nur-praktischen Natur synthetischer Probleme. Denn diese Probleme sind nicht denkbar ohne Mitsprechen der theoretischen Ueberzeugung. Weil nun beides, theoretische und praktische Wahrheit, in der postulierten Synthese oder Realisierungsmöglichkeit zusammengefasst erscheint, und weil synthetische Probleme Differenzen zwischen der theoretischen Wirklichkeit und diesem synthetischen Postulat bedeuten, — weil also das Problem einen praktischen und einen theoretischen Einschlag hat, so kann man synthetische Probleme auch als praktisch-theoretische Probleme bezeichnen. Obschon, wie wir wissen, praktische Wahrheit für sich mit theoretischer Wahrheit nicht in Widerspruch geraten kann.

Soviel über die Art der synthetischen Probleme. Wir haben weiter nach ihrer Lösbarkeit und damit nach der Möglichkeit einer Weltanschauung trotz der möglichen Probleme zu fragen. Die Antwort ergibt sich am besten, wenn man sich zunächst klar zu machen sucht, wie Problemlösung, wenn sie überhaupt möglich sein soll, beschaffen sein müsste. Es handelt sich, wie wir sahen, in Problemen der hier gemeinten Art um Schwierigkeiten der Synthese praktischer und theoretischer Wahrheit, mit andern Worten um Widersprüche zwischen der gegebenen Wirklichkeit und der Wirklichkeit, wie sie aussehen müsste, damit Realisierung der Idealwelt gedacht werden könnte. Jede Lösung muss also in einer (par-

tiellen) Synthese bestehen; sie muss an einem bestimmten Punkte zeigen, dass und wie die Wirklichkeit trotz des entgegenstehenden Scheines „im Dienste" der Idealwelt steht, dass also die theoretische Wahrheit trotz scheinbaren Widerspruchs in Harmonie mit den Normpostulaten und damit indirekt mit der praktischen Wahrheit steht. Nun setzt sich, wie wir wissen, alle theoretische Wahrheit zusammen aus eigentlichen Wahrheiten („Tatsachen") und Annahmen (Theorien und metaphysischen Positionen). Ueber ihre Beschaffenheit brauchen wir hier nichts mehr zu wiederholen. Es können demgemäss Tatsachen oder Annahmen sein, die der postulierten Synthese im Wege stehen; es kann die Realisierung des Normzieles durch vollkommen geschlossene Erfahrungstatsachen oder durch solche theoretische Gegebenheiten verunmöglicht scheinen, welche durch Erfahrung noch nicht endgültig festgestellt oder überhaupt nicht festzustellen sind.

Hier beschäftigen wir uns zunächst mit solchen Problemen, die im Widerspruch einer eigentlichen T h e o r i e zu der postulierten Realisierungsmöglichkeit bestehen. Für diese Fälle leuchtet die Möglichkeit der Lösung oder besser der Auflösung des Problems ohne weiteres ein. Denn Theorien sind ja nicht Wahrheiten im strengen oder endgültigen Sinn, sondern vorläufige Wahrheiten, die auf alle Fälle der Modifikation durch neue Erfahrung zugänglich sein müssen. Schon darum vermögen sie sich

einem Normpostulat verhältnismässig leicht anzuschmiegen, d. h. so modifiziert zu werden, dass die synthetische Schwierigkeit verschwindet. Diese Möglichkeit leuchtet aber noch mehr ein, wenn man bedenkt, dass vielleicht jede Theorie bereits im Interesse einer praktisch-theoretischen S y n t h e s e gebildet ist. Wenn jemand auf Grund verschiedener Erfahrungen sich eine Meinung über die theoretische Wirklichkeit bildet, ohne dass die Erfahrungen zur Begründung einer eigentlichen Wahrheit ausreichten, so wählt er wohl stets zwischen verschiedenen Möglichkeiten aus. Die gegebenen Tatsachen erlauben, ja befürworten vielleicht die Theorie; aber sie erlaubten auch eine andre Kombination, und andre Individuen nehmen auf Grund derselben Tatsachen wohl auch eine anders gestaltete Wirklichkeit tatsächlich an. Nun ist es ja möglich, dass für ein Individuum gerade seine Theorie „rein theoretisch" die grösste Wahrscheinlichkeit besitzt, weil sie den gegebenen Tatsachen am besten gerecht zu werden scheint. Allein zumeist wird die „Wahl" der Theorie mit nach praktischen Gesichtspunkten oder vielmehr nach Gesichtspunkten der Synthese getroffen. So zwar, dass unter den theoretisch vorhandenen Möglichkeiten diejenige zur Theorie erhoben wird, die nicht nur am besten oder mit am besten in das System der übrigen theoretischen Wahrheit sich einfügt, sondern auch am besten zur praktisch-theoretischen Synthese sich eignet. Es wird diejenige Möglichkeit als wirklich angenommen, die am ehesten die Realisierung einer Idealwelt zuzulassen

oder zu fördern scheint. Sei nun die Idealwelt eine normgemässe oder nur eine wunschgemässe; für die philosophische Weltanschauung kommen natürlich nur normgemässe Ideale in Betracht.

Wenn es sich mit den Theorien so verhält, so sieht man ohne weiteres, wie die Lösung entsprechender Probleme der Synthese möglich ist. Ist die Theorie unter dem Einfluss der postulierten Möglichkeit einer Ideal-Realisierung gebildet und stellt sie sich nachträglich als Hindernis der Synthese heraus, ohne dass die praktische Wahrheit sich unterdessen geändert hätte, so handelt es sich einfach um eine individuell unzulängliche Theoriebildung; das Individuum hat sich damals getäuscht, als es mit der gewählten Theorie die Synthese zu ermöglichen oder zu fördern glaubte. Auf jeden Fall besteht die Lösung des (scheinbaren) Problems darin, dass eine neue Theorie gebildet wird, welche sowohl den theoretischen Tatsachen als auch den Normpostulaten gerecht wird und somit die Synthese wirklich ermöglicht. Diese Neubildung wird im allgemeinen individuell nicht unmöglich sein. Wäre sie unmöglich, so läge es an einem Widerspruch des Normpostulates nicht mit einer Theorie, sondern mit den durch die feststehenden theoretischen Tatsachen gegebenen G r u n d l a g e n jeder möglichen Theorie. Dann hätten wir aber nicht mehr ein „Theorie-Problem", sondern ein Tatsachen-Problem; davon später. — Gesetzt aber, die der Synthese entgegenstehende Theorie sei nicht schon selber im Interesse einer Synthese

gebildet, sondern sei eine rein theoretisch begründete Annahme. Auch dann hat sie nur die Bedeutung einer Wahrscheinlichkeit und damit einer Möglichkeit neben andern, immerhin weniger wahrscheinlichen Möglichkeiten. Die Auflösung des Problems muss auch dann darin bestehen, dass die Theorie einer andern weicht, welche einerseits den Tatsachen vollkommen gerecht wird und anderseits doch die Synthese mit der praktischen Wahrheit gestattet. Die Lösung muss also genau wie im ersten Fall in einer unter dem praktisch beeinflussten Gesichtspunkt möglicher Synthese zu vollziehenden Theoriebildung bestehen; von ihrer Möglichkeit gilt, was wir schon zum ersten Fall gesagt haben.

Es gibt aber auch Theorien, welche über jede mögliche Bestätigung oder Widerlegung durch theoretische Erfahrung erhaben sind, — metaphysische Positionen zur Lösung theoretischer Höchstprobleme. Auch eine solche, einmal gebildete Position kann nachträglich als Hindernis möglicher praktisch-theoretischer Synthese erkannt werden. Das Problem liegt dann darin, dass der absolute „Grund" der theoretischen Wirklichkeit selber die Realisierung der normgemässen Idealwelt zu verunmöglichen scheint. Die philosophische Persönlichkeit kann daran nicht glauben und sucht das Problem zu lösen, d. h. womöglich einzusehen, dass es sich nur um einen scheinbaren Widerspruch handelt. In der Tat ist die Situation im Prinzip keine andre, als wo eigentliche Theorien der Synthese im Wege stehen. Denn der Form

und der Entstehungsweise nach sind metaphysische Positionen nichts andres als Theorien. Sie bedeuten theoretische Letzt-Ueberzeugungen, welche auf Grund der Tatsachen gebildet oder „gewählt" sind. Eine Wahl ist immer vorausgegangen, da es im Wesen des Höchstproblems liegt, dass theoretische Tatsachen nicht mehr entscheiden können, sondern nur die Basis für verschiedene Möglichkeiten abgeben. Die Wahl kann, wie es scheint, wiederum entweder nach „rein theoretischen" oder nach bereits praktisch beeinflussten Gesichtspunkten möglicher Synthese, möglicher Weltanschauung, getroffen sein. In Wirklichkeit kann indessen stets nur diese zweite Möglichkeit zutreffen; sie ist schlechthin die einzige Möglichkeit. Denn keine metaphysische Position kann durch theoretische Tatsachen wahrscheinlicher gemacht werden als eine andre. Einfach deshalb nicht, weil theoretische Tatsachen überhaupt nicht zulänglich sind zur Begründung oder Widerlegung einer metaphysischen Position. Darum muss, wer eine Entscheidung trifft, diese Entscheidung mit unter praktischen Gesichtspunkten treffen, d. h. so, dass die gewählte Position seinen praktischen „Bedürfnissen", seinen Wünschen oder seinen Normpostulaten entspricht. Für die Philosophie kommen wiederum nur die letztern in Betracht, die N o r m - „Wünsche", wenn man so sagen darf.

Stellt sich daher nachträglich ein Widerspruch zwischen der metaphysischen Position und jeder möglichen Synthese heraus, so steht für das philosophische

Individuum fest, dass es sich bei der „Wahl" jener Position getäuscht hat. Es muss neu wählen, d. h. eine neue Position erringen, die mit der postulierten Ideal-Realisierung im Einklang steht. Möglich ist eine solche Neu-Wahl unter allen Umständen. Denn die theoretischen Tatsachen — das liegt im Wesen des Höchstproblems — lassen überhaupt jede metaphysische Position zu, welche eine Antwort auf das Problem enthält. Metaphysische Lösungen tragen zwar den Charakter von „Annahmen", aber sie tragen nicht mehr provisorischen Charakter im Sinn der möglichen Korrektur durch theoretische Erfahrung. Insofern ist die geforderte Neubildung der metaphysischen Position immer möglich. Der letzte „Grund" der Wirklichkeit lässt sich auf die verschiedensten Arten so denken, dass er mit der erkannten Wirklichkeit nicht in Widerspruch steht. Er muss nur auch noch so gedacht werden, dass er mit der postulierten Idealwelt harmoniert, d. h. dass in ihm die Möglichkeit dieser Idealwelt enthalten ist. Er muss, mit andern Worten, mit demjenigen Weltgrund identifiziert werden, der als Grund der Idealwelt gedacht werden muss. Das ist auf alle Fälle möglich, sofern nicht die Möglichkeit dieser Idealwelt im einzelnen durch die wirkliche Welt verhindert erscheint, sofern also einzelne Tatsachen-Probleme nicht mehr existieren. Diesen Problemen und ihrer Lösungsmöglichkeit wenden wir uns nun zu.

Probleme dieser Art bestehen darin, dass eine

fertige, nicht nur provisorische Erfahrungswahrheit einem ebenfalls unumstösslich erscheinenden Normpostulat gegenübersteht. Dass also die gegebenen und nicht nur theoriemässig gegebenen Tatsachen und Gesetze die Realisierung der normgemässen Idealwelt zu verunmöglichen scheinen und dass somit eine Synthese vorläufig ausgeschlossen ist. Das Individuum ist nicht imstande, die Wirklichkeit vom Ideal aus zu verstehen, noch die Möglichkeit oder Garantie des Ideals in der Wirklichkeit zu sehen; im Gegenteil: die Gesetze des tatsächlichen Geschehens scheinen den praktischen Gesetzen entgegenzuarbeiten. Derartige Probleme scheinen zunächst unlösbar, sofern das Individuum weder von der einen noch von der andern Ueberzeugung lassen zu können glaubt. Es scheint ihm nichts übrig zu bleiben, als auf Synthese überhaupt zu verzichten.

Trotz alledem ist Lösung solcher Probleme nicht ausgeschlossen, wenn auch ihre Möglichkeit, wie die Möglichkeit aller eigentlichen Problemlösung, stets nur eine individuelle sein kann. Man muss sich zunächst noch einmal klar machen, dass das philosophische Individuum kraft seiner Konstanznorm und kraft der absoluten Gültigkeit der Normen überhaupt an die tatsächliche und endgültige Unmöglichkeit der Ideal-Realisierung und damit an die Unmöglichkeit einer Synthese gar nicht zu glauben vermag. Es m u s s nach seiner unerschütterlichen Ueberzeugung eine Harmonie geben; wenn sie nicht möglich erscheint, so muss es „an uns" liegen. Der

Philosoph hat die Aufgabe, die — „vorhanden" gedachte — Harmonie zu f i n d e n; er muss sie suchen und will sie suchen. Es fragt sich für uns nur, auf welche Weise es möglich sei, sie zu finden.

Die allgemeine Art jeder Lösung dieser eigentlichen Probleme ist durch die Art der Synthese überhaupt vorgezeichnet. Alle Tatsachen der theoretischen Wirklichkeit sollen als im Normplan inbegriffene Tatsachen verstanden werden. Das Weltgeschehen soll als Weg zur Realisierung der normgemässen Idealwelt aufgefasst werden. Jede Lösung eines eigentlichen synthetischen Problems muss eine partielle Synthese sein. Nun liegt die Sache im Fall unsrer Probleme so, dass eine theoretische Tatsache jedem Versuch der Synthese zu widerstreben scheint. Da bleibt dem philosophischen Individuum zunächst nichts andres übrig als die Synthese stets aufs neue zu versuchen. Gelangt aber kein Versuch ans Ziel, zeigt sich nur immer deutlicher die Unvereinbarkeit der Gegensätze, so bleibt bei bestehender Ueberzeugung einer tatsächlichen Harmonie beider Welten nur übrig anzunehmen, dass entweder die dem Problem zugrundeliegende praktische Wahrheit oder die entsprechende theoretische Wahrheit oder beide nicht „wirkliche", d. h. nicht endgültige Wahrheiten seien. Es muss dann der Versuch der „Revision" gemacht werden. Vielleicht führt die Revision der theoretischen Wahrheit zu einer neuen theoretischen Ueberzeugung, die der Synthese keine Schwierigkeit mehr bietet. Ist das nicht der Fall,

bestärkt vielmehr jede neue Erfahrung die erste Ueberzeugung, so kann die Lösung, wenn sie überhaupt möglich sein soll, nur durch eine Revision der praktischen Ueberzeugung erreicht werden. Ist eine Revision auch dieser Wahrheit individuell ausgeschlossen, so gibt es allerdings keine Lösung; das Problem bleibt dann trotz der prinzipiellen Gewissheit einer doch vorhandenen Harmonie bestehen; die Weltanschauung im vollen und umfassenden Sinn kommt nicht zustande. Die Lösungsmöglichkeit der Tatsachen-Probleme synthetischer Art hängt also mit der Möglichkeit der Revision entweder der bestehenden theoretischen oder der bestehenden praktischen Wahrheit oder beider zusammen.

Es ist nun aber individuell durchaus nicht ausgeschlossen, dass die auftretenden Tatsachenprobleme in der angedeuteten Weise, durch Revision ihrer „Komponenten", eine Lösung zulassen, — dass sie sich also als vorläufige oder nur scheinbare Widersprüche herausstellen. Das Vorkommen solcher lösbarer Probleme — die Bezeichnung „Scheinprobleme" ist nicht ganz treffend, da sie für den Moment tatsächliche und wirkliche Probleme sind — wird besonders dadurch möglich und gefördert, dass das philosophische Individuum mit dem Versuch der Synthese nicht wartet noch warten kann, bis die Systeme praktischer und theoretischer Wahrheit als ganze und endgültig feststehen. Synthese pflegt vollzogen oder doch versucht zu werden, sobald eine praktische oder theoretische Wahrheit dem Individuum auf-

geht. So kann es sehr gut dazu kommen, dass gerade die Unmöglichkeit der Synthese das Individuum erst veranlasst, seine praktischen und theoretischen Ueberzeugungen zu revidieren. Wobei dann unter Umständen Modifikation der einen oder der andern erfolgt und um so eher erfolgen kann, als beide noch nicht in lückenlosen Systemen eingeschlossen sind. Nicht so zwar, dass die praktische Ueberzeugung durch theoretische Einsicht zu modifizieren wäre, oder die theoretische Wahrheit durch praktische Ueberzeugung. Die Unmöglichkeit der Synthese bildet nur den Anlass zur Revision; diese selber vollzieht sich auf den früher beschriebenen Wegen der Wahrheitbildung überhaupt. Theoretische Wahrheit wird nur durch neue theoretische Erfahrung modifiziert, praktische Wahrheit nur durch neue „praktische" Erfahrung. Revision dieser Art und damit vielleicht zukünftige Harmonie ist an und für sich wohl möglich. Aber es wird von der Gestaltung der theoretischen und von der Art der praktischen Wahrheit des Individuums abhängen, ob sie in allen Fällen individuell durchführbar ist.

Es ist indessen noch eine andre Lösungsmöglichkeit synthetischer Tatsachenprobleme denkbar. Sie kann individuell auch dort vorhanden sein, wo weder die theoretische noch die praktische Wahrheit noch eine Modifikation zulassen. Wir hatten bei der vorstehend angedeuteten Lösungsmöglichkeit vorausgesetzt, dass auch wiederholte Versuche der Synthese nicht zum Ziele

führten. Es kann aber — individuell — auch sein, dass die Synthese trotz anfänglicher Schwierigkeit bei wiederholten Versuchen gelingt. Dann wäre das Problem lösbar, obwohl praktisches Postulat wie theoretische Wirklichkeit unverrückbar feststehen. Lösungen dieser Art sind um so eher möglich, als das philosophische Individuum von der tatsächlichen Harmonie fest überzeugt ist. Wenn eine Tatsache der Wirklichkeit der postulierten Realisierungsmöglichkeit entgegenzustehen scheint, so wird das Individuum, sobald beide Wahrheiten sich als jeder Modifikation unzugänglich erweisen, auf Grund seiner Ueberzeugung die Gewissheit besitzen, dass jener Widerspruch doch nur ein scheinbarer oder vorübergehender oder „relativer" Widerspruch sei. Es wird ihm dann vielleicht gelingen, das Widerstreben der Tatsachen gegen die Realisierung der idealen Wirklichkeit als einen nicht unüberwindlichen Widerstand aufzufassen und so eine Synthese zu vollziehen. Der Weltlauf kann dann freilich nicht als eine fortlaufende und ungestörte Realisierung aufgefasst werden; aber das ist für die Synthese auch gar nicht nötig. Das Werden des Ideals muss dann als Kampf zweier (oder mehr als zweier) „Tendenzen" betrachtet werden, als Kampf des absoluten Normwillens gegen eine widerstrebende Wirklichkeit. Diese Auffassung drängt sich ja aber sowieso auf, angesichts der tatsächlichen Norm-Uebel, angesichts der vorhandenen Negativwerte, angesichts der Nötigung individueller Ueberwindung von Widerständen, der erst

zu v o l l z i e h e n d e n Realisierung. Der Lauf der Welt erscheint sowieso als ein nur allmähliges Durchdringen des Ideals gegenüber einer nicht idealen und insofern widerstrebenden Wirklichkeit.

Probleme von der bezeichneten Art können darum gelöst werden, wenn es gelingt, die widerstrebenden Tatsachen zwar als Widerstände, aber nicht als a b s o l u t e Hindernisse der Ideal-Realisation aufzufassen. Wenn das Individuum zu der Ueberzeugung gelangen kann, dass der Normwille auf alle Fälle auch diese Hindernisse überwinden wird. Die Gewissheit, dass es so sein muss, besitzt es ja ohnedies. Es muss nur noch fähig sein, sich das Wie oder Wieso vorzustellen. Eine absolute Unmöglichkeit dieser Einbeziehung des Widerstrebenden ist nicht vorhanden; es ist aber Sache des Individuums, die Einbeziehung auch wirklich — in der synthetischen Phantasie — auszuführen, und es ist zuzugeben, dass nicht jedes Individuum diese letzte Schwierigkeit der werdenden und werden-sollenden Weltanschauung zu überwinden vermag. Wo aber eine Lösung der angedeuteten Art zustande kommt, da muss gerade auch der Widerstand der Wirklichkeit in den Weltplan oder die Weltanschauung mit aufgenommen werden. Sei es, dass er als vom Normwillen ungewollt, aber doch zu überwinden gedacht wird, — oder dass er direkt als mitgewollt erscheint. Im ersten Fall wird der ganze Kampf als blosse Nötigung für die Realisierung des Ideals aufgefasst, im zweiten Fall erscheint der Kampf selber

mindestens als partielles oder vorläufiges Ziel; die Idealwelt ist dann mindestens vorläufig selber eine Welt des Kampfes, ja es ist sogar möglich, gerade im e w i g e n Kampf das endgültige Ideal zu finden. Im letzten Fall ist (relatives) Hindernis der Idealrealisierung gerade diejenige Wirklichkeit, die den K a m p f momentan oder relativ verunmöglicht oder aufhebt. Dann entsteht freilich die der früher angedeuteten entgegengesetzte Aufgabe, zu begreifen, wie der Normwille, der nun als Kampfwille gedacht ist, diese Hindernisse des möglichen Kampfes überwindet. Sieg des Normwillens, d. h. des Ideals, über alle Widerstände bleibt auf jeden Fall Postulat, und das Begreifen der Möglichkeit dieses Sieges bleibt Aufgabe der Synthese, die zur so oder so beschaffenen Weltanschauung führt. Ein Begreifen auf diese oder jene Weise ist aber niemals an und für sich ausgeschlossen; darum ist Weltanschauung möglich, wenn auch nicht für alle suchenden Individuen tatsächlich erreichbar.

Wenn auf irgend einem von den angedeuteten Wegen oder auf verschiedenen Wegen alle möglichen Einzelprobleme der Synthese individuell gelöst wären, so wäre eine umfassende Synthese erreicht. Indessen macht, wie es scheint, die Gesamtheit aller synthetischen Einzelwahrheiten — seien sie ohne weiteres oder erst durch Problemlösung gefunden — noch nicht unter allen Umständen das harmonische S y s t e m der Weltanschauung aus, das Philosophie erstrebt. Es scheint ja noch möglich, dass Einzellösungen oder synthetische Einzel-Anschau-

ungen unter einander im Widerspruch stehen. Solcher Widerspruch bedeutete jedesmal ein neues Problem. Indessen ist über die mögliche Lösung derartiger Probleme nichts wesentlich Neues zu sagen. Es sind Widersprüche synthetischer „Phantasien", deren Lösung Revision jeder beteiligten Synthese verlangt. Es besteht von vornherein die Ueberzeugung, dass Harmonie der einzelnen Synthesen möglich ist; die Aufgabe ist nur, die Partialsynthesen so zu vollziehen, eventuell neu zu vollziehen, dass sie auch wirklich zusammen harmonieren. Diese Harmonie kann nur erreicht werden in einem synthetischen S y s t e m, in welchem jede Einzelsynthese ihren bestimmten Platz hat. Die Möglichkeit des Systems hängt von denselben individuellen Faktoren ab wie die Möglichkeit der bisher beschriebenen Problemlösungen. Denn wenn zwei synthetische Wahrheiten, zwei Partien werdender Weltanschauung, sich konstant widersprechen, so verliert zunächst jede der beiden ihren Wahrheitscharakter, und es entsteht die Aufgabe, aus den theoretischen Gegebenheiten und den praktischen Postulaten neue Synthesen zu suchen. Es sind einfach zwei neue praktisch-theoretische Probleme entstanden, deren harmonische Lösung, wenn sie individuell überhaupt möglich ist, sich auf den bereits bezeichneten Wegen vollziehen muss.

Im vollkommen gedachten System der Weltanschauung sind die Systeme der praktischen und der theoretischen Wahrheit so völlig „vereinigt", wie wir es bereits angedeutet haben, als wir vom Ziel der Synthese sprachen.

Die gesamte Wirklichkeit erscheint als Ausdruck oder Offenbarung des Werdens oder Seins der idealen, normgemässen Welt. Die Gesetze der theoretischen Wirklichkeit fügen sich den Gesetzen der praktischen Wahrheit ein, und umgekehrt erscheinen die Normen selber als „Anwendungen" der Gesetze des Weltgeschehens auf das praktische Verhalten der Handelnden. Die theoretische Welt bekommt Sinn und Zweck durch die darin waltenden Normgesetze, und das Sollen des Individuums und der ganzen „Kultur" drückt dieselbe Gesetzmässigkeit aus. Der absolute „Grund" der wirklichen Welt aber steht dem absoluten Grund der Idealwelt und darum dem absoluten Persönlichen, das als Zentrum des Normwillens erlebt wird, nicht mehr feindlich oder beziehungslos gegenüber, sondern bildet mit ihm eine unlösbare Einheit. Doch können wir näher auf die mögliche Gestalt der Weltanschauung nicht eintreten, ohne über die Charakterisierung ihrer allgemeinen Form und damit über unsre Aufgabe hinauszugehen. Es lag uns ja hauptsächlich ob zu zeigen, dass und in welcher Weise die von der philosophischen Persönlichkeit erstrebte Weltanschauung, trotz allfälliger Schwierigkeiten und Probleme, „der Form nach" möglich sei. — Eine Philosophie im Sinne unsrer Auffassung gehört tatsächlich nicht zu den individuellen Unmöglichkeiten. Umfassende und harmonische, theoretisch-praktische Problemlösung ist individuell nicht ausgeschlossen. Es gibt sinnvolle Philosophie; sie geht den Weg, den wir in den wichtigsten Etappen zu beschreiben versucht haben.

3. Die Bedeutung der Philosophie.

Weltanschauung im umfassenden und harmonischen Sinne kann nicht anders erreicht werden als auf dem charakterisierten Wege: durch Erkämpfen der praktischen und der theoretischen Wahrheit und durch ihre synthetische Vereinigung. Diesem Wege und jenem Ziele stellen wir zunächst gegenüber, was sogenannte wissenschaftliche Philosophie will oder wollen kann, und welches ihre Aussichten in Anbetracht der philosophischen Sehnsucht sind. Wir kehren damit zu dem Punkte zurück, von dem aus wir die Auseinandersetzung über das Wesen der Wissenschaft unternommen haben.

Wissenschaftliche Philosophie

Wer heute nicht für rückständig gelten will, verlangt im allgemeinen von der Philosophie, dass sie wissenschaftlich sei. In diesem Stück sind ihre Verächter und die meisten ihrer Freunde einig. Jene wenden sich von der Philosophie ab, weil sie ihnen nicht wissenschaftlich zu sein oder sein zu können scheint. Diese halten an ihr fest, weil sie an ihre mögliche Wissenschaftlichkeit glauben, und sie bemühen sich, ihr Wesen und ihre Aufgabe entsprechend zu bestimmen. So postulieren beide einmütig wissenschaftliche Philosophie. Wir haben zu prüfen, ob das Postulat erfüllbar, ob wissenschaftliche Philosophie möglich ist oder nicht. Die Antwort kann nach allem, was wir gesagt haben, nicht mehr ferne liegen und kann eigentlich nur noch in einer Untersuchung und Kritik der wichtigsten Typen bestehen, in denen uns

Forderung und Glaube einer wissenschaftlichen Philosophie entgegentreten.

Die postulierte wissenschaftliche Philosophie kann als etwas Besonderes n e b e n der Wissenschaft, wie wir sie bestimmt haben, gedacht werden. Ihr Wesen und ihre Aufgabe wären dann verschieden von denen der Wissenschaft, und doch hätte sie die „Vorzüge" der Wissenschaft: die mögliche Allgemeingültigkeit und den damit zusammenhängenden stetigen Fortschritt. Die so verstandene Philosophie würde nicht mit der Wissenschaft oder mit einer unsrer Einzeldisziplinen zusammenfallen; sie hätte Existenzberechtigung neben jeder Wissenschaft. Dieser Ansicht sind viele unter den Freunden der Philosophie. — Andre lassen Philosophie als wissenschaftliche mit Wissenschaft in unserm Sinne zusammenfallen, entweder mit einer Einzelwissenschaft oder mit der Wissenschaft als ganzer. Ihnen ist Philosophie nichts Besondres neben dieser Wissenschaft; der Ausdruck bedeutet ihnen nur einen andern Namen für etwas, das durch „Wissenschaft" oder durch den Namen einer einzelnen Disziplin bereits bezeichnet oder darin inbegriffen ist. Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob man den Namen „Philosophie" noch beibehalten oder ob man ihn als irreführend eliminieren will. Freunde und Gegner der „Philosophie" unterscheiden sich oft nur in dieser letztern Frage, die doch völlig belanglos ist. Die Verächter sagen: was an der Philosophie nicht von vornherein sinnlos ist, das ist heute

durch die Wissenschaft absorbiert; also ist Philosophie als Besondres ein überwundener Standpunkt. Und die Freunde erwidern: gerade indem die moderne Wissenschaft die Aufgaben der Philosophie in ihre eigne Aufgabe aufgenommen hat, ist sie philosophisch geworden, als ganze oder als Einzeldisziplin; darum soll man ihr auch den Namen nicht vorenthalten. Wir haben keine Veranlassung, uns an diesem letzten, durchaus leeren Streite zu beteiligen. Uns handelt es sich nicht um das Wort „Philosophie", sondern um die ganz andersartige Frage, ob es einen wissenschaftlichen Weg zur Weltanschauung gebe oder nicht. Gibt es einen, dann mag man ihn nach Uebereinkunft so oder anders nennen; und gibt es keinen, dann interessiert uns die Namenfrage erst recht nicht. — Wir prüfen nacheinander die beiden angeführten Positionen: es gibt einen Weg zur Weltanschauung, der mit der Wissenschaft (stets in unserm Sinne) nicht zusammenfällt und doch wissenschaftlich ist, — und : es gibt einen Weg zur Weltanschauung; er fällt mit der Wissenschaft — oder einem Teil der Wissenschaft — zusammen.

Die Hauptfrage ist hier offenbar die, ob durch Wissenschaft, wie wir sie verstehen, irgendwie Weltanschauung erreichbar sei. Ist es so, dann ist Wissenschaft selber mit Philosophie identisch. Ist es nicht so, dann hat vielleicht die andre Meinung recht, dass das philosophische Ziel auf wissenschaftliche Weise, aber ausserhalb der eigentlichen Wissenschaft, zu erreichen sei. Wir prüfen zunächst die erste Möglichkeit. Einer ver-

breiteten Meinung entspricht es, Philosophie mit einer Einzelwissenschaft zu identifizieren, der man die Lösung der philosophischen Probleme zutraut. Nur ist man nicht einig darüber, welche Disziplin diesen Weg zur Weltanschauung darstelle. Zu allen derartigen Ansprüchen ist indessen von vornherein allgemein zu bemerken, dass jede Wissenschaft selbstverständlich im besten Fall nur die Probleme ihres Forschungsgebietes zu lösen imstande ist, — ganz einfach weil sie sich keine andern stellt oder zu lösen trachtet. Nun bedeutet aber Weltanschauung für uns umfassende Problemlösung. Wenn also eine Einzelwissenschaft Weg zur Weltanschauung zu sein beansprucht, so erklärt sie damit implizite, dass sie mindestens Zentralwissenschaft oder Inbegriff der Wissenschaft überhaupt sei, und dass alle Probleme der Wissenschaft sich als ihre Probleme darstellen und mit ihren Mitteln lösen lassen. So ist es wenigstens, wenn man unter Weltanschauung umfassende, mindestens umfassende theoretische Problemlösung versteht. Verlangt man von der Philosophie nicht diese Universalität, sondern nur Lösung bestimmter Probleme, dann liegt die Sache natürlich anders. Dann mag man irgend ein wissenschaftliches Spezialgebiet Philosophie nennen; wir streiten nicht dagegen, weil es ein Wortstreit wäre. Die so aufgefasste Philosophie könnte alles mögliche sein, nur nicht der Weg zur umfassenden Weltanschauung, den wir im Interesse der philosophischen Persönlichkeit suchen.

Aber wir nehmen an, es werde unter Philosophie das Streben nach universaler Problemlösung verstanden. Wenn dann eine Einzelwissenschaft Philosophie sein will, so muss sie offenbar mindestens Inbegriff der gesamten Wissenschaft sein wollen. Dann mündet aber die „einzelwissenschaftliche" Position in die Position derjenigen ein, welche Philosophie mit Wissenschaft überhaupt, als ganzer, identifizieren. Von dieser Position werden wir später sprechen. Hier haben wir nur zu untersuchen, mit welchem Recht eine Einzelwissenschaft sich zur Wissenschaft überhaupt erklären und somit den Anspruch erheben könne, mindestens alle wissenschaftlichen Probleme zu lösen. Wir beschränken uns dabei auf die umfassendsten Einzelwissenschaften, Naturwissenschaft und Psychologie (im engern Sinn), weil nur sie für den zitierten Anspruch ernstlich in Betracht kommen können.

Wenn ein Vertreter der Naturwissenschaft behauptet, seine Wissenschaft sei, als Inbegriff der Wissenschaft überhaupt, der Weg zur universalen Problemlösung im Sinne der philosophischen Weltanschauung, so nennen wir diesen Anspruch oder diese Behauptung N a t u r a l i s m u s. Der Naturalismus schliesst danach zwei verschiedene Thesen ein, von denen wir hier zunächst die erste auf ihre Berechtigung zu untersuchen haben. Sie lautet: Naturwissenschaft ist Wissenschaft überhaupt; sie hat die Aufgabe und ist imstande, alle wissenschaftlichen Probleme zu lösen. Die zweite These, deren Untersuchung wir noch verschieben, heisst: Naturwissenschaft

(als Vertreterin der Gesamtwissenschaft im Sinne der ersten These verstanden) ist der Weg zur Weltanschauung. — Die erste These kann auf zwei Arten verstanden und entsprechend verfochten werden. Man leugnet entweder ein „Psychisches" überhaupt, oder man ist der Meinung, das sogenannte Psychische lasse sich als Natur auffassen und im Zusammenhang des Naturgeschehens erklären. Beides kommt aber im Grunde doch auf Eins heraus. Denn wenn man diejenigen Tatsachen, die wir psychisch nennen, naturwissenschaftlich verstehen zu können glaubt, so fasst man das Psychische eben einfach als einen Teil der Natur. Man leugnet dann das Bestehen von b e s o n d e r n psychischen Tatsachen, die nicht Natur-Tatsachen wären. Das Psychische wird in das Reich der Natur einbezogen, und es ist dann nur eine Wortfrage, ob man es (als psychisches Sondergeschehen) leugne oder ob man den Anspruch erhebe, es aus der (übrigen) Natur heraus verstehen zu können. Denn d a s wird ja niemand einfallen, alle die Tatsachen als Tatsachen zu leugnen, die man psychische (stets im engern Sinne) nennt, also z. B. die Tatsache des individuellen Erlebens einer Persönlichkeit. Es kann sich dem Naturalismus nur darum handeln, sie als ein B e s o n d r e s neben, gegenüber oder hinter den Tatsachen des Naturgeschehens zu leugnen. Dies letztere aber tun beide Modifikationen des Naturalismus. Sie unterscheiden sich darum nicht der Sache, sondern höchstens den Ausdrücken nach, und wir können ihre Thesen als e i n e These behandeln. Diese

These lautet: es gibt kein besondres Psychisches; was man so nennt, ist ein Teil oder eine Art des naturhaften, der Naturwissenschaft zugänglichen Geschehens. Oder kürzer: alles Geschehen ist Naturgeschehen.

Diesem Naturalismus steht der Psychologismus gegenüber. Wie Naturwissenschaft, so kann auch Psychologie den Anspruch erheben, die (wissenschaftliche) Philosophie, d. h. der Weg zur Weltanschauung zu sein. Wir meinen selbstverständlich hier und in Zukunft, wo nichts weiter dazu bemerkt ist, Psychologie in dem engern Sinne, in welchem wir sie früher der Naturwissenschaft gegenübergestellt haben. Der Psychologismus enthält, wie der Naturalismus, zwei Thesen: einmal den Anspruch, dass in der Psychologie die Wissenschaft überhaupt begriffen sei — dass es also keine andern als psychologische Tatsachen und Probleme gebe —, und sodann die Meinung, dass diese als Wissenschaft überhaupt verstandene Psychologie zur Weltanschauung zu führen vermöge. Von den beiden Thesen interessiert uns zunächst die erste. Sie steht der entsprechenden Behauptung des Naturalismus diametral gegenüber, und eine Untersuchung der einen bedeutet gleichzeitig eine Prüfung der andern.

Der Streit zwischen den beiden Ansprüchen berührt nun offenbar nicht die allgemeine Aufgabe oder die Methode der wissenschaftlichen Forschung, sondern lediglich das Gebiet dieser Forschung, ihr Objekt. Alle Wissenschaft ist auf die theoretisch zu erlebenden

Tatsachen angewiesen, soweit sie als konstante Sekundärtatsachen gegeben sein können. Sie sammelt diese Tatsachen in möglichster Vollständigkeit, scheidet unter Zuhilfenahme des Experimentes kritisch das im generellen Sinn Wahre vom Falschen, und sucht durch Vergleichung und Gruppenbildung Ordnung und System in die Menge der Forschungsresultate zu bringen. Sie bildet Begriffe und Gesetze auf Grund kritischer Erfahrung. Dies alles im Sinne möglicher Allgemeingültigkeit, auch dort, wo vorläufig noch Hypothesen und Theorien in vorhandene Lücken eintreten müssen. — Insofern sind selbstverständlich Naturwissenschaft und Psychologie als (Erfahrungs-) Wissenschaft nicht von einander verschieden. Der Streit zwischen Naturalismus und Psychologismus (wir meinen zwischen ihren „ersten Thesen") kann sich nur um das Forschungsgebiet drehen. Wobei beide wieder insofern einig sind, als sie überhaupt nicht zwei prinzipiell zu trennende Gebiete (Objektarten) unterscheiden, sondern Natürliches und Seelisches als e i n e Objektart zusammenfassen. Sie streiten sich aber darum, ob diese eine Objektart „physischer" oder „psychischer" Natur sei. Die kritische Entscheidung dieser Streitfrage und ihrer Voraussetzungen erfordert, dass wir noch einmal auf das Verhältnis von Naturwissenschaft und Psychologie zurückkommen, die frühern Ausführungen nach der durch die neue Fragestellung gebotenen Richtung ergänzend.

Das Objekt der Psychologie im w e i t e r n Sinne ist die Gesamtheit des möglichen Erlebens überhaupt,

d. h. die Gesamtheit aller möglichen Gegebenheiten theoretischer und praktischer Natur, soweit sie allgemeingültig festgestellt (und dann auch kombiniert) werden können. Psychologie in diesem universalen Sinne ist (wissenschaftliche) Erlebenskunde schlechthin. Sie ist identisch mit dem, was wir Wissenschaft überhaupt genannt haben. Ihr Gebiet umfasst ausser allen feststellbaren Tatsachen des Schlaferlebens alles bewusste und unbewusste praktische Erleben, sofern es der allgemeinen Forschung überhaupt zugänglich ist, ferner alles in gleicher Weise erforschbare theoretische Erleben primärer und sekundärer Natur. Dies ganze Gebiet liefert den „Stoff" der wissenschaftlichen Forschung und Kombination. Die Forschung sucht alle diese Tatsachen zunächst in der Form primärer Erfahrung festzustellen und dann als gesicherte Sekundärvorstellung in der Form von Begriffen und Gesetzen zu Gruppen zusammenzuordnen. Sie zieht jede generell feststellbare Erlebenstatsache in den Kreis ihres Interesses, gleichgültig, ob diese Erlebenstatsache an und für sich aus dem Sonder-Erleben eines einzelnen Individuums stammt oder bereits Gemeingut des Erlebens vieler Individuen ist, ob sie ferner von jenem einzelnen Individuum oder von dieser Gemeinschaft vieler Individuen aus als wahres oder als falsches Erleben im theoretischen oder praktischen Sinne taxiert werde.

Innerhalb dieser Fülle wissenschaftsmöglicher Tatsachen bildet das, was wir in seiner Gesamtheit N a t u r

nennen, einen bestimmt umschriebenen Ausschnitt. Er umfasst von allen der Forschung zugänglichen Erlebenstatsachen nur diejenigen, die sich als bewusstes, generellwahres Erleben sinnlich-primärer Art qualifizieren. Der Naturwissenschaft kommt die Aufgabe zu, speziell die Tatsachen dieser Art zunächst durch „primäre" Erfahrung festzustellen und zu sammeln, um sie dann durch sekundäre Bearbeitung zu Gruppen zu ordnen. Naturwissenschaft interessiert sich also nicht für das unbewusste Erleben irgendwelcher Individuen als solches. Sie interessiert sich, innerhalb des der Untersuchung zugänglichen bewussten Erlebens beliebiger Individuen, aber auch nicht für ihre Gefühle, überhaupt nicht für Praktisches. Zieht man vom Gebiet möglicher Forschung alles Unbewusste und alles Praktische ab, so bleibt die Fülle theoretischen Erlebens der Individuen. Naturwissenschaft interessiert sich auch jetzt noch nicht für diese ganze Fülle. Vor allem nicht für Gegebenheiten theoretischen Individual-Erlebens, sofern sie individuelles Sondergut bedeuten, also nicht für individuelle Phantasien oder Halluzinationen oder auch für individuell-theoretische Wahrheiten, sofern sie sich vom generellen Standpunkt aus als „falsch" erwiesen haben. Selbst nicht für Gruppen-Phantasien oder Gruppen-Halluzinationen, sofern eben feststeht, dass sie vom Standpunkte genereller Wahrheit aus Phantasien oder Halluzinationen — überhaupt Täuschungen — sind. Es bleibt noch die Menge derjenigen theoretischen Erlebenstatsachen, die in gleicher

Weise dem Erleben aller Individuen angehören oder doch angehören können, die Menge der generellen theoretischen Wahrheiten oder Wahrheitsmöglichkeiten. Aber Naturwissenschaft interessiert sich immer noch nicht für sie alle; sie gehören nicht alle der Natur an. Es scheiden abermals alle diejenigen Erlebenstatsachen aus, die von den Individuen als Deutungs-Grössen erlebt werden. Naturwissenschaft interessiert sich nicht für die Motive der Handlungsweise des Alkibiades, mögen auch diese Motive von allen Wissenden in derselben Weise gedeutet werden. Es bleiben die generellen Erkenntnis-Wahrheiten im engern Sinn, d. h. die „Gedanken" und sekundären Vorstellungen einerseits und die primären Vorstellungsgrössen der Individuen anderseits. Naturwissenschaft interessiert sich nicht für sekundäre Gebilde als solche, für Erinnerungen (Reproduktionen) und Gedanken, mögen sie auch durchaus für alle Individuen in derselben Weise Wahrheitsbedeutung haben. Sie interessiert sich nur für die primären „Grundlagen" solcher Sekundärgebilde, für die sinnlich-primären Erkenntnisgrössen vom Charakter der generellen Wahrheit. Also für die Gesamtheit der sinnlichen „Dinge", die wir allgemein als körperliche Welt erleben. Denn diese Gesamtheit ist identisch mit der Natur. Diese Tatsachen sammelt die Naturwissenschaft; sie sucht sie zu ordnen durch sekundäre Kombination, wozu sie freilich zunächst durch Reproduktion auf die Stufe der Sekundärvorstellungen erhoben werden müssen. Ihre Gruppierung

drückt dann zugleich die (primär gedachten) Beziehungen zwischen den Naturtatsachen aus.

Diese Naturtatsachen, die „Gegenstände" der Naturwissenschaft, sind Erlebenstatsachen trotz ihrer „dinglichen" Art und trotz ihrer über-individuellen Gewissheit, also ihrer „Objektivität". Sie pflegen allerdings durch Hypostasierung verselbständigt zu werden, und sie werden dann als von allem Erleben gelöst, für sich bestehend, gedacht. Wir kennen die Gründe dieser Verselbständigung speziell der dinglichen Welt. Wir begreifen sie vollkommen und halten sie sogar in gewissem Sinne für notwendig, um so eher, als bestimmte kaum zu eliminierende praktische Ursachen dahinter stehen. Allein die Verselbständigung hebt den Charakter der Natur, „wie sie uns gegeben ist", als einer Summe möglicher Erlebens-Tatsachen nicht auf. Und es ist ferner für die Definition der Naturwissenschaft und für die Ansprüche des Naturalismus vollkommen irrelevant, ob man in den Natur-Erscheinungen ein durchaus „Selbständiges" sieht oder ob man sich ihres Erlebens-Charakters bewusst ist. So oder so ist uns Natur als Ausschnitt möglichen Erlebens gegeben.

Wir wenden uns zum Gegenstand, d. h. zum Forschungsgebiet der Psychologie, im engern Sinne dieses Ausdrucks. Alle Naturtatsachen zeichnen sich vor den übrigen Erlebenstatsachen dadurch aus, dass sie von jedem Forscher aus als primär-sinnliche Tatsachen erlebt werden können. Sie können es, weil sie ja in ihrer

Gesamtheit das g e n e r e l l - mögliche Primär-Erkennen bedeuten, das sinnliche Erleben, wie es allen Individuen in gleicher Weise „zugänglich" ist. Da der Forscher selber auch ein Individuum ist, so ist ihm die Natur ebenso als dingliches Erkennen gegeben wie allen andern Individuen. Man sieht ohne weiteres, dass n u r die Naturtatsachen diese Ausnahmestellung einnehmen. Nur die generell-wahren dinglichen Erlebnisse können für j e d e n Forscher d i n g l i c h e Erlebnisse sein. Alle übrigen Gegenstände möglicher Forschung sind für den Forscher, sofern sie ihm überhaupt gegeben sind, primär nur in der Form von D e u t u n g s - Vorstellungen gegeben. Und zwar als Deutung fremden Erlebens; denn wenn auch ein Forscher ein gewisses „Material" durch „Selbst-Deutung" oder Selbstanschauung gewinnt, so ist es doch noch nicht wissenschaftliches Material, solange es nicht in derselben Weise auch jedem a n d e r n Forscher zugänglich ist, solange es also nicht den Charakter möglicher F r e m d - Deutung besitzt. Aber darauf kommt wenig an. Wichtig ist nur die prinzipielle Unterscheidung von wissenschaftsmöglichen Erlebens-Tatsachen, die dem Forscher primär durch Erkenntnis (im engern Sinn), und solchen, die dem Forscher primär nur durch Deutung und nicht durch (sinnliche) Erkenntnis zugänglich sind.

Diese letztern Tatsachen bilden das Forschungsgebiet der Psychologie im engern Sinn. Es gehören dazu also alle jene Kategorien möglicher und feststellbarer Er-

lebenstatsachen, die nicht zum Gebiete der Naturwissenschaft gehören, für die, wie wir gesagt haben, Naturwissenschaft sich nicht interessiert: unbewusstes und praktisches Erleben von vornherein, und im Umkreis theoretischen Erlebens alles dasjenige, was den Erlebenden als individuelles Sondergut oder als Deutungserleben oder als sekundäres Erleben gegeben ist. Denn alle diese Tatsachen sind ihrer Natur nach vom Forscher aus nur durch Deutung erreichbar. Ihnen stehen die Naturtatsachen gegenüber, die für jeden Forscher in derselben Weise als sinnliche Tatsachen zugänglich sind wie für irgend ein andres erlebendes Individuum. Damit ist die Grenze zwischen Naturwissenschaft und Psychologie vorläufig gezogen. Man kann sagen, das Gebiet der Psychologie umfasse alle wissenschaftsmöglichen Tatsachen ausser den Naturtatsachen, und das der Naturwissenschaft umfasse alle wissenschaftsmöglichen Tatsachen ausser denen, die dem Forscher nur durch Deutung primär zugänglich sind. Jedes mögliche Objekt beider Wissenschaften ist aber eine Erlebens-Tatsache.

Indessen bedarf diese Unterscheidung zur Abwehr von Missverständnissen noch einer Ergänzung. Auch Naturtatsachen können nämlich, da sie Erlebenstatsachen von Individuen sind, vom Forscher e r d e u t e t werden. Solche Deutung ist sogar nötig, sollen die Natur-Erkenntnisse verschiedener Individuen verglichen und so die generellen Partien des Erkennens von den nur-individuellen gesondert werden. Insofern aber eine Natur-

tatsache als fremdes Erleben erdeutet wird, ist sie jedesmal Bestandteil eines fremden Individual-Erlebens und infolgedessen etwas andres als die entsprechende, „inhaltlich" gleiche Naturtatsache, die „direkt" vom Forscher sinnlich erlebt wird. Etwas andres aber nur, weil sie Erleben eines andern Individuums ist und also im Zusammenhang einer andern individuellen Erlebensweise steht. Die Vorstellungsqualitäten der Naturtatsache A sind dieselben, ob der Forscher die Vorstellung selber (direkt) erlebe, oder ob er sie als Erleben eines andern Individuums erdeute. Aber im letztern Fall steht A in teilweise andern individuellen Beziehungen als im ersten. Es ist jedesmal in ein andres Individualerleben einbezogen. Sofern es dies ist, gehört es aber nicht zur Natur, weil zur Natur nur diejenigen Beziehungen des A gehören, welche, wie A selber, von j e d e m Individuum primärsinnlich erlebt oder auf Grund von primären Erfahrungen sekundär festgestellt werden können. So trägt jedes Natur-Erleben einen doppelten Charakter, wie in ähnlicher Weise übrigens alles nicht-nur-individuelle Erleben. Es ist einerseits generelles Erkennen und als solches „objektiv", — und anderseits individuelles Erkennen und als solches „subjektiv". Als objektives steht es in gewissen Beziehungen zu andern objektiven Erlebenstatsachen, zur übrigen Natur; als subjektives steht es in gewissen, von den vorigen teilweise verschiedenen Beziehungen zu andern, nur-individuellen Erlebnissen, auch zu nicht-sinnlichen.

Sofern nun ein Natur-Erleben als individueller Bestandteil eines Individualerlebens und in seinen Beziehungen zu allem andern Erleben desselben Individuums betrachtet wird, kann es in gleicher Weise vom Betrachtenden nicht erlebt werden; es ist insofern nicht generelles, sondern nur-individuelles Erleben. Es gehört insofern also nicht zum Forschungsgebiet der Naturwissenschaft, sondern zu dem der Psychologie. Denn es ist in seinen nur-individuellen Zusammenhängen und in seiner „subjektiven" Bedeutung dem Forscher l e d i g l i c h durch Deutung zugänglich. Gegenstand der Naturwissenschaft und für den Forscher adäquat, d. h. ebenfalls sinnlich, zugänglich ist es nur in seinen rein generellen Qualitäten und Beziehungen. Ein Stein kann als individuell-primäre Erkenntnisvorstellung betrachtet werden; diese Vorstellung ist Gegenstand der Psychologie. Sie ist aber zugleich g e n e r e l l - primäre Erkenntnisvorstellung und insofern Gegenstand der Naturwissenschaft. — Die Gebiete der Naturwissenschaft und der Psychologie bilden zusammen das Gebiet der Wissenschaft überhaupt, d. h. der Psychologie im weitern Sinne. Sie erforscht a l l e Erlebenstatsachen in allen ihren Eigentümlichkeiten und Beziehungen. Sie betrachtet den Stein sowohl als Individualtatsache wie als generelle Tatsache, als Vorstellung, die für Andre einerseits durch Deutung, anderseits durch eignes sinnliches Erkennen zugänglich ist. Von dieser Universalwissenschaft aus erscheint die Gesamtheit der Naturtatsachen als Gesamtheit möglicher genereller

Sinnes-Erfahrung; sie betrachtet aber dieselben Tatsachen ausserdem auch nach ihrer andern Seite, die alles generelle Erleben besitzt: als Individual-Erleben, als welches sie dem Beobachter n u r durch Deutung zugänglich sind.

Wir kehren damit zu den beiden ersten Thesen des Naturalismus und des Psychologismus zurück. Es dürfte nun ohne weiteres klar sein, dass die These des Naturalismus einfach dahinfällt. Naturwissenschaft lässt sich auf keinen Fall mit Wissenschaft überhaupt identifizieren, noch ist sie geeignet, alle wissenschaftsmöglichen Tatsachen zu erforschen und alle Probleme der Wissenschaft zu lösen. Denn das Gebiet der Wissenschaft erstreckt sich viel weiter als das der Naturwissenschaft. Natur ist nur ein Ausschnitt aus der Fülle der wissenschaftsmöglichen Gegebenheiten überhaupt. Es gibt ein Feld der Tatsachen, das nicht in den Kreis der Naturwissenschaft fällt. Es gibt Tatsachen, die nicht der primärsinnlichen Erkenntnis, sondern nur der Deutung allgemein gültig gegeben sind. Es gibt, mit andern Worten, psychische oder besser p s y c h o l o g i s c h e Tatsachen neben den Naturtatsachen oder den naturwissenschaftlichen Tatsachen. Die psychologischen Tatsachen sind insofern von andrer Art wie die naturwissenschaftlichen, als sie vom Forscher nur erdeutet und niemals erkenntnismässig erlebt werden können, wie die Naturtatsachen. Die psychologische Forschungsweise ist von der naturwissenschaftlichen insofern verschieden, als die Forschungsgebiete verschieden sind. Naturwissenschaft ist

die Wissenschaft des Erkennens im engern Sinn, Psychologie ist die Wissenschaft des Deutens. Der Unterschied betrifft natürlich nur die primäre Forschung; in der sekundären Verarbeitungsweise primär erworbenen Materials unterscheiden sich beide Wissenschaften nicht. — Sind die psychologischen Tatsachen als solche von den naturwissenschaftlichen scharf zu scheiden, so darf man anderseits auch nicht sagen, die ersten lassen sich von den zweiten aus erklären oder ausreichend verstehen. Denn wir wissen, dass jede psychologische Tatsache in bestimmten nur-psychologischen, d. h. nur-erdeutbaren, Zusammenhängen zu andern Tatsachen steht. Sollte eine psychologische Tatsache aber naturwissenschaftlich, d. h. im Zusammenhang des Naturgeschehens, erklärt werden können, so müssten alle ihre Beziehungen sinnlich-erkennbarer Art sein oder aus sinnlichen Erfahrungen logisch abgeleitet werden können, so dürfte die Tatsache mit keinen nur-deutbaren, sondern sie müsste mit lauter naturhaften Tatsachen in Beziehung stehen. Es dürfte, mit andern Worten, überhaupt kein besondres Seelisches (Nur-Erdeutbares) geben. Diese Annahme widerspricht aber dem, was wir an Hand der Tatsachen klarzumachen versucht haben.

Indessen könnte man doch noch einen Versuch machen, den Naturalismus in einer modifizierten Form zu verteidigen. Man könnte zugeben, dass Naturtatsachen nur Tatsachen unter andern seien, dass also „psychologische" Tatsachen ausserhalb des Gebietes der Naturwis-

senschaft existieren, welche von typisch andrer Art seien als die Naturtatsachen und welche sich von diesen aus nicht erklären lassen. Man könnte aber behaupten, diese andern Tatsachen seien eigentlich-wissenschaftlicher Forschung nicht zugänglich; das einzig wissenschaftlich Erforschbare sei gerade die Natur, und deshalb sei Naturwissenschaft die einzige Wissenschaft, die diesen Namen verdiene; sie sei insofern mit Wissenschaft überhaupt identisch, sie sei der Inbegriff der Wissenschaft.

Diese Position scheint etwas für sich zu haben. Denn gewiss besteht ein Unterschied zwischen „natürlichen" und andern Tatsachen, der auf den ersten Blick jene als „sicher", diese als nicht ebenso einwandfrei feststellbar erscheinen lässt. Dieser Unterschied hängt mit der verschiedenen möglichen und notwendigen Forschungsart gegenüber beiderlei Tatsachen zusammen. Die Naturtatsachen besitzen für den Forscher „Erkenntnis"-Wahrheit, die andern besitzen „nur" Deutungs-Wahrheit. Allein sobald man näher zusieht, ist dieser Unterschied, sofern er überhaupt bestehen bleibt, nicht mehr geeignet, einen Unterschied der Wissenschaftsmöglichkeit zu begründen. Vor allen Dingen gibt Erkenntniswahrheit für sich allein niemals den Ausschlag nach der Seite der Wissenschaftsmöglichkeit. Auch Naturforschung wäre als Wissenschaft nicht möglich, wenn sich nicht feststellen liesse, dass die erforschten Tatsachen Allgemeingültigkeit besitzen. Diese Feststellung setzt aber voraus, dass der Forscher über das Erleben Andrer orientiert sein könne,

und diese Orientierung kann nur durch D e u t u n g (aus den Mitteilungen der Andern) geschehen. Wären Deutungstatsachen nicht wissenschaftsmöglich, im Sinne strenger Allgemeingültigkeit, so könnte auch das Natur-Erleben andrer Individuen niemals allgemeingültig festgestellt werden, so wäre also auch Naturwissenschaft als W i s s e n s c h a f t unmöglich. Wer also die Möglichkeit einer Naturwissenschaft behauptet, muss die Möglichkeit allgemeingültiger Deutung und damit die Möglichkeit wissenschaftlicher Psychologie zugeben, mindestens mit Bezug auf die Deutung fremden N a t u r - Erlebens. Wissenschaftliche Deutung ist die Voraussetzung für jede wissenschaftliche Gewissheit überhaupt. Mögliche allgemeingültige Deutungswahrheit ist ausschlaggebend für die Wissenschaftsmöglichkeit einer Tatsache.

Wenn aber wissenschaftlich-allgemeingültige Deutung fremden Natur-Erlebens möglich ist, sollte dann wissenschaftliche Deutung a n d e r n Erlebens unmöglich sein? Die Tatsachen zeigen deutlich genug, dass es nicht so ist. Denn in der Tat wird niemand, der etwa die Augenzeugen-Schilderung des eignen Schreckens bei einem Erdbeben liest, von vornherein daran zweifeln, dass der Berichterstatter diesen Schrecken tatsächlich ausgestanden habe. Noch wird jemand beim Anblick eines Jungen, dem ein andrer den selbstverfertigten Drachen zerbrochen hat und der nun blass und mit geballten Fäusten auf den Verbrecher losgeht, über die psychologischen Vorgänge dieses Beleidigten im Zweifel

sein. Jener Schreck und diese Wut- und Rachestimmung sind also ohne Zweifel generelle Deutungs-Wahrheiten, d. h. psychologische Tatsachen im wissenschaftsmöglichen Sinn. Man kann sie wissenschaftlich feststellen und mit analogen Tatsachen zusammenordnen so gut wie man ähnlich mit naturwissenschaftlichen Tatsachen verfahren kann. Es lässt sich also gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie im engern Sinne auch gegenüber andern als Natur-Erlebnissen nichts einwenden. Denn Schreck und Wut sind kein Natur-Erkennen, sondern Komplexe praktischer Art.

Aber eines ist allerdings gewiss und ohne weiteres zuzugeben, ohne dass freilich dadurch der Naturalismus mehr als einen S c h e i n des Rechts gewänne: der Spielraum der nur individuellen Auffassungsweise ist gegenüber den Tatsachen geringer, wo es sich um Erdeutung fremden Erkennens und speziell Natur-Erkennens, als wo es sich um Erdeutung etwa fremder Gefühle oder Phantasien oder gar des dem Andern unbewussten Erlebens handelt. Mit andern Worten: es ist leichter, in naturwissenschaftlichen Dingen Allgemeingültigkeit der Ueberzeugung zu erzielen als in psychologischen Dingen. Die individuellen Diskrepanzen der Deutung sind grösser, wo nicht eigentliche Erkenntnisse, sondern andre Erlebensgrössen in Frage stehen. Diese Tatsache ist aber nichts als ein Spezialfall der allgemeinern Tatsache, dass jeder von uns nur diejenigen Partien fremden Erlebens „versteht", d. h. zu erdeuten fähig ist, die sich gleich oder

analog auch in seinem eignen Erleben finden, die ihm also auch unmittelbar gegeben sind. Die individuelle Deutungsmöglichkeit geht gerade so weit als die Möglichkeit des Sich-hinein-versetzens geht, die Möglichkeit der Identifikation erster Phase des fremden Erlebens mit dem eignen Erleben. Wie sollte der, welcher keiner ästhetischen Wertung fähig wäre, ahnen, was in seinem Nachbarn vorgeht, wenn dieser sich am Klavier in Beethoven versenkt? Wie sollte er gar Beethoven selber „verstehen"? — Wenn nun jedermann das Erleben des Andern nur so weit zu deuten vermag, als er es in positive Beziehung zu seinem eignen Erleben zu setzen imstande ist, — und wenn anderseits das Individualerleben jedes Deutenden von dem jedes andern Deutenden verschieden ist, so leuchtet ohne weiteres ein, dass umfassende Allgemeingültigkeit niemals zu erzielen ist. Sie ist nur soweit zu erzielen, als das Erleben aller Deutenden gleichartig ist. Nun ist erfahrungsgemäss das primäre Erleben — nur um dieses handelt es sich in der wissenschaftlichen Forschung zunächst — aller Individuen verhältnismässig am gleichartigsten in denjenigen Partien, die wir als Natur(-Erkennen) bezeichnen. Daraus erklärt sich, weshalb gerade dem fremden Naturerleben gegenüber so weitgehende Allgemeingültigkeit möglich ist. Weshalb also in naturwissenschaftlichen Fragen eine Einigung und damit wissenschaftliche Sicherheit leichter und umfassender zu erzielen ist als in psychologischen Fragen.

Allein wenn die Wissenschaftsmöglichkeit der Naturvorgänge „leichter" und umfassender ist, so ist sie deshalb doch nicht „absolut", noch ist anderseits eine Wissenschaftsmöglichkeit der Erlebenstatsachen ausserhalb der Naturvorgänge ausgeschlossen. Es wird auch in der primären Erforschung der Natur stets individuelle Meinungen, Hypothesen, Beobachtungsverschiedenheiten geben. Und anderseits gibt es eine wissenschaftliche Primär-Forschung auch auf dem Gebiet der Psychologie im engern Sinn. Nur dass hier jene individuellen Verschiedenheiten der Auffassung neben den allgemeingültigen Resultaten einen breitern Raum beanspruchen. Vor allem auf den schwerer zugänglichen, intimern, differenzierteren Gebieten des zu erforschenden Seelenlebens. Mehr als auf naturwissenschaftlichem Boden werden in psychologischen Dingen die Meinungen auseinander gehen, werden sich engere Gruppen von Ueberzeugten bilden, denen andre Gruppen gegenüberstehen. Aber die Psychologie als Wissenschaft wird dadurch nicht in Frage gestellt, weil es neben allen Differenzen der Auffassung weite Gebiete gibt, auf denen Allgemeingültigkeit im gleichen Sinne zu erreichen ist wie in der Naturwissenschaft. — Was wir bisher über die Verschiedenheit möglicher Uebereinstimmung der Forscher auf naturwissenschaftlichem und auf psychologischem Gebiete gesagt haben, gilt im übrigen lediglich von der p r i m ä r e n wissenschaftlichen Arbeit, der eigentlichen Forschung, der Beobachtung oder Feststellung einzelner

Tatsachen. In der sekundären Arbeit — sofern sich diese von der primären überhaupt trennen lässt — stimmen natürlich beide Wissenschaften vollkommen überein, und es ist hier weder ein Unterschied zu machen noch ein „Vorzug" der einen oder der andern zu konstatieren. Ist einmal ein „Material" vorhanden, so geht das psychologische Denken genau in derselben Weise vor sich wie das naturwissenschaftliche, nach denselben Regeln und mit derselben Sicherheit und denselben möglichen Fehlern. Hier wie dort besteht die Aufgabe im Vergleichen, Zusammenordnen und Trennen. Die Verschiedenheit beider Wissenschaften betrifft also nur die primäre Forschung, d. h. im Grunde die Art und damit die Feststellungsweise der naturwissenschaftlichen Tatsachen einerseits, der psychologischen Tatsachen anderseits. Diese Verschiedenheit hindert aber nicht, dass es wissenschaftliche Psychologie neben wissenschaftlicher Naturforschung gibt, — wie wir gesehen haben.

Damit dürfte gezeigt sein, dass auch die modifizierte erste These des Naturalismus nicht haltbar ist. Naturwissenschaft ist nicht der Inbegriff möglicher Wissenschaft überhaupt; es gibt eine andre, psychologische Wissenschaft mit einem von der Natur wohl zu unterscheidenden Forschungsgebiet. — Indessen gilt unsre Argumentation selbstverständlich nur dann, wenn man unter Natur und Naturwissenschaft das versteht, was wir darunter verstanden haben. Im allgemeinen wird es wohl so sein; doch ist in neuerer Zeit die Unsitte auf-

gekommen, alle Forschung als „naturwissenschaftlich" zu bezeichnen, die sich durch ihr empirisches, kritisches und logisches Vorgehen als Wissenschaft überhaupt erweist. Man versteht ja die Gründe dieser Begriffsverwirrung. Die Naturwissenschaft hat nach ihren Erfolgen und in der Präzisierung ihrer Forschungsmittel im letzten Jahrundert so bewundernswerte Fortschritte gemacht, und die Psychologie ist dahinter bis in die jüngste Zeit so stark zurückgeblieben, dass Naturwissenschaft zum Typus und Muster der Wissenschaft überhaupt wurde. Man suchte ihre Hilfsmittel auch für andre Gebiete der Wissenschaft nutzbar zu machen, was ja gewiss solange kein Fehler ist, als überhaupt naturwissenschaftliche Forschungsweise sich auf andre Gebiete übertragen lässt, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun. Das heisst: solange, als die bewunderte Methode der Naturwissenschaft mit der idealen Methode der Wissenschaft überhaupt identisch ist. Soweit sie also in möglichst genauer, sorgfältiger und vielseitiger Einzelforschung und streng logischer Kombination besteht. Ein Fehler ist es aber, diese allgemeinwissenschaftliche Methode deshalb naturwissenschaftlich zu nennen, weil sie zuerst innerhalb der naturwissenschaftlichen Forschung eine annähernd vollständige und „ideale" Anwendung gefunden hat. Wenn wir die psychologischen Tatsachen, soweit sie allgemein zugänglich sind, ebenso sorgfältig und erfahrungsgemäss feststellen und ebenso streng logisch gruppieren, wie es die Naturwissenschaft mit ihren

Objekten tut — und das ist durchaus möglich —, so treiben wir darum nicht Naturwissenschaft, sondern eben „exakte", d. h. wissenschaftliche Psychologie. Die Exaktheit ist kein Charakteristikum der naturwissenschaftlichen Forschung speziell, sondern ein Erfordernis jeder Forschung. — Gewiss ist es zunächst nur ein Missbrauch des Namens, wenn man eine exakte Psychologie naturwissenschaftlich nennt; aber dieser Missbrauch hat unter Umständen eine bedenkliche Begriffsverwirrung zur Folge, und gerade der Naturalismus wurzelt nach seiner Seite hin sicher darin. Wenn man erst einmal gewohnt ist, wissenschaftliche Forschungsweise als naturwissenschaftlich zu bezeichnen, so kommt man leichter als sonst zu der Meinung,dass auch dem Forschungs-Gebiete nach Wissenschaft sich von Naturwissenschaft nicht unterscheide. Man dehnt also den Begriff der Natur so weit aus, als überhaupt die allgemein-wissenschaftliche („naturwissenschaftlich" genannte) Forschungsweise möglich ist. Dann aber ist der Irrtum vollkommen, wie wir gezeigt haben.

Man müsste denn schon von vornherein das Gebiet der Naturwissenschaft bewusst anders definieren, als wir es getan haben. Man müsste sagen, zur Natur gehörten nicht nur die sinnlich-primären Dinge mit ihren gegenseitigen Beziehungen, sondern es gehörten dazu auch alle diejenigen Tatsachen, die wir psychologische genannt haben. Damit identifizierte man aber das Gebiet der Naturwissenschaft mit dem, was wir als Gebiet der Wissen-

schaft überhaupt bezeichnet haben. Dann wäre unsre ganze Psychologie (im engern Sinn) in die Naturwissenschaft einbezogen, und so wäre Naturwissenschaft selbstverständlich so viel wie Wissenschaft überhaupt. Allein dann fiele auch die von uns bekämpfte These des Naturalismus von selber dahin. Denn diese hatte gelautet: Naturwissenschaft u n s r e r Definition sei der Inbegriff der Wissenschaft. Und diese These hätte ja keinen Sinn mehr, sobald man von vornherein Naturwissenschaft bewusst mit dem identifizierte, was wir Wissenschaft genannt haben. Der ganze Streit um die erste These des Naturalismus wäre dann ein Wortstreit gewesen. Und wir hätten dazu weiter nichts zu sagen, wenn sich nicht hinter der Ausdehnung des Naturbegriffs gelegentlich eine Behauptung versteckte, die unsre ganze bisherige Argumentation in Frage zu stellen scheint. Unsre Trennung von Naturwissenschaft und Psychologie beruht nämlich in gewissem Sinne auf dem Unterschied von „Erkennen" und „Deuten", als zweier verschiedener primärer Erlebensweisen. Es gibt nun eine Form des Naturalismus, welche diesen Unterschied leugnet. Man sagt, das was wir Deutung nannten sei auch eine Art des „Erkennens", und diese Art lasse sich von dem primärsinnlichen und dem darauf bauenden sekundär-logischen Erkennen überhaupt nicht scheiden. Darum sei es auch nicht gerechtfertigt, zwei Wissenschaftsgebiete zu unterscheiden; vielmehr seien die „psychologischen" Tatsachen, an deren Vorhandensein und Wissenschaftsmöglich-

keit allerdings nicht gezweifelt werden könne, für den Forscher entweder selber sinnlich-primär festzustellen oder dann aus sinnlich-primärer Erfahrung sekundär-logisch abzuleiten. Insofern sei alles der Forschung überhaupt Zugängliche sinnlich und logisch zugänglich, sei also Natur.

Wir können nicht alle Fragen hier erörtern, die mit diesem prinzipiellen Missverständnis zusammenhängen. Auf das Missverständnis selber möchten wir aber noch einmal zusammenfassend eintreten, obwohl das Material zu seiner Bekämpfung in früher Gesagtem fast vollständig gegeben ist. Wir wollen zu zeigen versuchen, dass Deuten weder ein sinnlich-primäres noch ein sekundär-logisches Erkennen auf Grund von primär-sinnlichem Material ist. — Dass es sich nicht um primär-sinnliches Erkennen handelt, wenn wir fremdes Erleben, also z. B. Gefühle oder Phantasien fremder Individuen feststellen, dies dürfte zunächst ohne weiteres einleuchten. Wer andrer Meinung ist, verwechselt einfach die Zeichen des Psychischen mit dem Psychischen selber. Diese Verwechslung kann aber nur auf einer Oberflächlichkeit beruhen, die gar nicht wert ist, dass man darauf eingeht. Niemand wird doch bei vollem Bewusstsein im Ernste behaupten wollen, das ästhetische Entzücken als Gefühl sei identisch mit dem Gesichtsausdruck, aus dem wir es wohl erdeuten. So ist es denn auch in der Regel nicht gemeint, wenn jemand behauptet, psychische Vorgänge seien Naturvorgänge im Sinne primär-sinnlicher Erkenn-

barkeit. Man will damit zumeist sagen, psychische Vorgänge seien „im Grunde" n e r v ö s e, speziell zentralnervöse Naturvorgänge. Was wir z. B. Gefühle nennen, das sei eine bestimmte Art von nervösen Tatsachen oder Veränderungen. Man könne sie als solche allerdings vorläufig nicht sinnlich konstatieren, weil uns die feinen Hilfsmittel dazu fehlen. Aber man müsse nach dem Gesetz der Kausalität postulieren, dass z. B. jedem Gesichtsausdruck eine nervöse Veränderung vorangehe, welche den sogenannten psychischen Vorgang darstelle. Die „äussern", sichtbaren Zeichen eines Psychischen seien also Folgen des „Bezeichneten", Folgen der nervösen Veränderung oder Tatsache, die wir „psychisch" nennen.

Dagegen liesse sich sehr vieles einwenden. Wir wollen nur die Hauptsache kurz hervorheben. Wir geben zu, dass alle äussern Zeichen in reiner Naturkausalität aus nervösen Vorgängen folgen. Unsre Erfahrungen sprechen deutlich genug dafür. Allein es ist damit nicht bewiesen, dass unser Psychisches ein Naturvorgang, nämlich ein nervöses Geschehen sei. Denn gesetzt, es liessen sich alle nervösen Bedingungen aller Zeichen sinnlich-primär feststellen, so hätten wir damit z. B. Gehirnvorgänge, aber kein Psychisches. Wir hätten nur die u n m i t t e l b a r e n Zeichen an Stelle der „äussern", mittelbaren. Die Feststellung gewisser nervöser Vorgänge würde uns als solche nicht darüber belehren, wie das untersuchte Individuum in diesem Moment phantasiert oder denkt oder sich freut u. s. w., — wenn wir es nicht anderswie

wüssten. Gesetzt auch, wir kennten die „psychische Bedeutung" jeder noch so differenzierten nervösen Veränderung, und wir könnten also durch präzise nervöse Beobachtung genau sagen, was jetzt im Erleben des Individuums „vorgeht", — so wäre doch vorausgesetzt, dass wir jene nervösen Vorgänge ins Psychische „übersetzen" könnten. Es wäre vorausgesetzt, dass z. B. jede Gehirnveränderung eine „psychische Bedeutung" für das Individuum habe. Dies aber und die genauere Kenntnis der „Bedeutung" setzt bereits voraus, dass wir g e d e u t e t haben oder im Moment selber deuten. Ohne Deutung wäre für den Forscher Gehirnvorgang einfach Gehirnvorgang; er käme gar nicht auf die „Idee", dass ihm ein E r l e b e n des Individuums „entspreche". Erst wenn diese Ueberzeugung bereits vorhanden ist, kann man an der nervösen Veränderung das Psychische eventuell „erkennen". Aber die Ueberzeugung selber ist nicht durch Beobachtung der nervösen Vorgänge als solcher gegeben, so wenig wie durch blosse Beobachtung der „mittelbaren" Zeichen. Wenn wir nicht deuteten, so ständen wir den Veränderungen eines Antlitzes wie denen des Zentralnervensystems genau so gegenüber, wie die Meisten den Veränderungen der Wolken oder eines Flüssigkeitsgemenges gegenüberstehen. Wir registrierten die sinnlichen Tatsachen und suchten sie mit andern sinnlichen Tatsachen zu Begriffen und Gesetzen zusammenzuordnen. Aber wir kämen zu keinem fremden E r l e b e n.

Wenn wir etwas von solchem Erleben wissen, so kann uns dieses Wissen nicht durch sinnlich-primäre Beobachtung, sei es auch Beobachtung des Nervensystems, geworden sein. Man muss das, wenn man überhaupt Tatsachen von Täuschungen oder von Theorien unterscheiden kann, ohne weiteres zugeben. Aber man könnte sagen, jene Deutung, die wir trotz aller nervösen Beobachtung und über sie hinaus noch postulieren mussten, sei nichts andres als ein S c h l u s s, also ein sekundärer Erkenntnisvorgang, und zwar lediglich auf Grund primärsinnlicher Beobachtung. Wenn diese Behauptung überhaupt einen Sinn haben soll, so muss sie auf eine der folgenden Arten verstanden werden. Entweder meint man, Deutung sei ein Schliessen von äussern Zeichen auf nervöse Vorgänge. Aber das führte uns wieder auf das frühere zurück: wir erreichen durch solches Schliessen zwar die nervösen Vorgänge, aber kein fremdes Erleben. Solches Schliessen kann also nicht die Deutung sein, die wir meinen; denn wir verstehen unter Deutung die Art und Weise, wie wir fremdes Erleben als solches inne werden, — wie wir erfahren, dass hier ein Individuum ist, welches denkt, halluziniert, sich freut u. s. w. — Oder man könnte diese Deutung identifizieren mit einem Schliessen folgender Art: Wir wissen, so sagt man, aus früherer Erfahrung, dass einer bestimmten äussern oder nervösen Veränderung ein bestimmtes Erleben entspricht. Es existiert ein Gesetz, das dieses Entsprechen ausdrückt. Sei es, dass danach dem Erleben die organische Verän-

derung f o l g t oder dass beide zeitlich zusammenfallen. Wenn wir nun in Zukunft das organische Geschehen beobachten — sinnlich-primär —, so schliessen wir daraus, dass auch das entsprechende Erleben vorhanden sei. Das, meint man, sei der Vorgang der Deutung, durch die wir fremdes Erleben und damit Psychisches inne werden. — Allein man kann auch diese Position nicht ernst nehmen. Woher haben wir denn jene „frühere Erfahrung", woher jenes Gesetz? Es muss doch einmal festgestellt worden sein, dass einem gewissen Zeichen ein gewisses Erleben zu entsprechen pflegt. Auf die Art dieser ersten Feststellung kommt es uns gerade an. Sie ist selber die Voraussetzung der Regel, die wir beim zitierten Schlussverfahren anwenden. Sie kann also durch das Schlussverfahren nicht ihrerseits gemacht worden sein. So setzt dieses Schliessen die Erdeutung psychologischer Vorgänge bereits voraus und kann daher nicht selber die Deutung sein, deren „Wesen" wir kennen lernen möchten.

Es bleibt keine Möglichkeit, die Feststellung des Psychischen von der primär-sinnlichen Erfahrung aus, sei es als direkte Beobachtung oder als sekundäre Ableitung, zu verstehen. Der Naturalismus ist daher auch in der zuletzt besprochenen Modifikation nicht aufrecht zu erhalten. Deutung ist eine Art der Erfahrung für sich, die aus „naturwissenschaftlicher" Erkenntnisweise weder primär noch sekundär zu verstehen ist. Der S c h e i n, dass das Psychische allein durch sinnlich-primäre Beob-

achtung direkt oder indirekt erfahren werde, wird nur dadurch erweckt, dass allerdings jede Deutung erst auf Grund von Zeichen vor sich geht, welche allerdings sinnlich-primärer Natur sind und als solche selbstverständlich der Natur angehören. Allein die Zeichen allein genügen ja nicht zur Feststellung des fremden Erlebens. Sie bilden nur den Anlass zur Deutung. Und diese selber ist nicht ein Schliessen aus den Zeichen allein, sondern, wenn sie überhaupt als Schliessen bezeichnet werden dürfte, zum mindestens ein Schliessen aus den naturhaften Zeichen und noch etwas anderm. Dies andere kann nur seinerseits ein Psychisches sein. Es kann aber kein fremdes Psychisches sein, weil die Kenntnis fremden Erlebens Deutung bereits voraussetzt. Man könnte Deutung darum höchstens als Schliessen auf Grund der „Selbstanschauung“ zusammen mit den fremden Zeichen auffassen, als „Analogieschluss von sich auf Andre“. Etwa so: wenn ich auf bestimmte Weise erlebe, dann geht an meinem Leibe äusserlich dies und dies vor, — oder umgekehrt: wenn mein Leib (auch meine Sprache, meine Mienen u. s. w.) diese und diese Erscheinungen zeigen, dann entsprechen diese Zeichen einem bestimmten eignen Erleben. Zeigt nun ein andrer menschlicher Organismus ähnliche Vorgänge, so wird ihnen wohl auch ein ähnliches fremdes Individualerleben entsprechen.

Selbst wenn Deutung auf diese Weise ausreichend zu verstehen wäre, so wäre damit natürlich für den

Naturalismus nichts gewonnen. Im Gegenteil. Denn dieser Analogieschluss arbeitet ja nicht allein mit sinnlich-primärem Material, also nicht allein mit Naturtatsachen. Er setzt vielmehr Beziehungen von Naturtatsachen (der Veränderungen des eignen Leibes) zum eignen Psychischen voraus, zu Tatsachen also, welche auf keine Weise primär-sinnlich erfahren werden, welche undinglich und unkörperlich sind und deshalb ihrerseits nicht zur Natur gehören. Es ist durch jenen Analogieschluss bereits ein Ausser-natürliches mit vorausgesetzt und anerkannt, eben das eigne Erleben als unsinnlich angeschautes. — Aber Deutung ist nicht einmal als Analogieschluss von der bezeichneten Art zu verstehen. Wir wissen, dass schon kleine Kinder deuten, sicher bevor sie Gelegenheit gehabt haben, sich die Voraussetzungen für solches Schliessen durch Selbstanschauung und Kombinieren mit Beobachtung des eignen Leibes zu erwerben. Man müsste sich den ganzen Vorgang mindestens unbewusst oder instinktmässig denken, — wenn man dann noch von Schliessen sprechen darf. Auch wir Erwachsene deuten übrigens auch dort, wo wir ähnliche Zeichen an uns selber noch niemals erlebt haben, wo wir also die Voraussetzungen für einen Analogieschluss ebenfalls nicht besitzen. Beim Vorgang der Deutung spielt jedenfalls die Imitation eine wesentliche Rolle: wir suchen die Zeichen des fremden Organismus bewusst oder unbewusst nachzuahmen, und erst diese Nachahmung gibt uns oft durch ein sie begleitendes Erleben die Möglichkeit eines

(bewussten oder unbewussten) Analogieschlusses und damit eine „Idee" von dem fremden Erleben. — Aber alles das berührt nicht das innerste Wesen der Deutung. Es steht dahinter ein vorbewusster Identifikationsvorgang, wie wir ihn in der Analyse des praktischen Erlebens angedeutet haben. Dieser Vorgang schafft erst die Grundlage für alles Weitere, worunter gewiss auch Analogieschlüsse von der bezeichneten Art eine Rolle spielen. Die Zeichen sind zunächst der Anlass für jene Identifikation, d. h. wo Identifikation im spezifischen Sinn der „ersten Phase" möglich ist, da erleben wir die Objekte als Zeichen. Wir begnügen uns mit diesem Hinweis und wiederholen nur, dass sinnliche Erkenntnis und anschliessendes Denken für sich allein niemals Ueberzeugung fremden Erlebens verschaffen, dass also Deutung vom Natur-Erleben als prinzipiell verschiedene Erlebensweise durchaus zu trennen ist.

Wir haben uns lange bei der ersten These des Naturalismus aufgehalten, weil der Naturalismus immer noch eine hervorragende Rolle spielt und weil er zugleich eins der eminentesten Hindernisse nicht nur echter Philosophie, sondern auch kritischer und darum echter Wissenschaft bildet. Der ersten These des Psychologismus gegenüber können wir uns kurz fassen. Vor allem deshalb, weil das meiste, was zu seiner Widerlegung nötig erscheint, bereits in den Ausführungen über den Naturalismus inbegriffen ist. Der Psychologismus möchte Psychologie im engern Sinn zur Wissenschaft überhaupt erheben.

Er ordnet die Naturtatsachen in die psychologischen Tatsachen ein. Damit begeht er den umgekehrten und doch gleichen Fehler wie der Naturalismus. Dieselben Gründe, die uns nötigten, die psychologischen Tatsachen als besondre Gruppe von den Naturtatsachen zu trennen, müssen uns auch veranlassen, den Anspruch des Psychologismus zurückzuweisen. Die Naturtatsachen sind von allen Gegenständen der Psychologie im engern Sinne dadurch verschieden, dass sie vom Forscher in andrer Weise erlebt werden als diese. Nämlich durch sinnlich-primäre Erfahrung, während die psychologischen Tatsachen ausschliesslich durch Deutungs-Erfahrung gegeben sind. Wir wollen uns nicht unnötigerweise wiederholen und verweisen auf das, was wir gesagt haben. Der Psychologismus verwechselt einfach die Psychologie im engern Sinne mit der Psychologie im weitern Sinne, d. h. mit der Wissenschaft überhaupt. Er identifiziert beide ohne das geringste Recht. Psychologie im engern Sinne ist die Wissenschaft von dem, was vom Forscher nur durch Deutung und nicht durch sinnliches Erkennen primär erfahren werden kann. Alle Naturtatsachen aber können vom Forscher sinnlich-primär erfahren werden; sie sind darum und insofern nicht Gegenstand der Psychologie. — Freilich sind Naturtatsachen auch, wie die psychologischen, E r l e b e n s - Tatsachen. Darum gehören sie ebenfalls zum Gegenstand der Psychologie im w e i t e r n Sinne. Und wenn die Psychologisten unter Psychologie bewusst das verstehen, was wir Psychologie

im weitern Sinne genannt haben, — wenn sie dies tun unter voller Anerkennung unsrer Scheidung in Naturgeschehen und psychologisches Geschehen: dann haben sie freilich mit ihrer ersten These recht. Aber dann vertreten sie nicht mehr d e n Psychologismus, den wir bekämpfen, dann sind sie überhaupt nicht mehr Psychologisten. Wir wissen allerdings, dass man unter Psychologismus häufig etwas andres versteht als was wir hier so genannt haben. Uns lag aber die Abwehr nur d i e s e s Psychologismus hier nahe. Was man in der Literatur sonst wohl Psychologismus nennt, können wir im Zusammenhang dieser Arbeit nicht zum Gegenstand einer besondern Erörterung machen. Der Kundige wird aber Material dazu an verschiedenen Stellen dieses Buches finden.

Damit wenden wir uns den zweiten Thesen des Naturalismus und des Psychologismus (unsrer Definition) zu. Sie lauten: Naturwissenschaft als Wissenschaft überhaupt — oder Psychologie als Wissenschaft überhaupt — ist berufen, alle philosophischen Probleme zu lösen und zu umfassender Weltanschauung zu führen. Indessen fallen sie mit den entsprechenden ersten Thesen nun von selber dahin. Denn sie wollen übereinstimmend sagen, dass W i s s e n s c h a f t ü b e r h a u p t der Weg zur Weltanschauung sei; und sie behaupten dasselbe von der Naturwissenschaft oder von der Psychologie nur insofern, als vorausgesetzt wird, die eine oder die andre dieser Wissenschaften sei identisch mit Wissenschaft überhaupt.

Die zweiten Thesen setzen also die ersten voraus; sie haben keinen Sinn mehr, wenn diese dahingefallen sind. — Es bleibt nur übrig, die in den zweiten Thesen gemeinsam enthaltene Hauptposition für sich zu untersuchen: dass Wissenschaft als ganze der Weg zur Weltanschauung sei. Doch muss zum vornherein bemerkt werden, dass weder die Bejahung noch die Verneinung dieser Position dem Naturalismus oder dem Psychologismus zugute kommen kann. Ist die Position richtig, so ist eben Wissenschaft überhaupt der Weg zur Weltanschauung, aber nicht Naturwissenschaft oder Psychologie. Und ist die Hauptposition falsch, so leistet nicht einmal die Wissenschaft als ganze das, was wir von der Philosophie verlangen müssen, — geschweige denn eine jener beiden Einzelwissenschaften.

Jene Hauptposition ist als solche unabhängig vom Naturalismus wie vom Psychologismus. Sie behauptet einfach, Wissenschaft sei zur umfassenden Problemlösung berufen und sei damit fähig, Weltanschauung zu schaffen. Wir könnten sie Szientismus nennen. Wer diese Ansicht vertritt, der versteht unter „Weltanschauung" entweder dasselbe, was wir darunter verstehen, oder etwas anderes. Im letztern Falle haben wir mit der Ansicht eigentlich nichts zu schaffen; denn wir suchen den Weg, der zur Weltanschauung in unserm Sinne führt. Immerhin hat die Behauptung dann recht, wenn man unter „Weltanschauung" lediglich das wissenschaftsmögliche theoretische Weltbild — und also entsprechende

Lösung wissenschaftsmöglicher Probleme — versteht. Aber dann ist die Behauptung nicht der „Szientismus", der für uns zur Diskussion steht. Dieser Szientismus behauptet, dass die Weltanschauung, die durch umfassende Problemlösung im Sinne des Strebens der philosophischen Persönlichkeit, im Sinne unsrer drei Postulate der Einleitung, erreicht wird: dass sie Sache der Wissenschaft und der Wissenschaft allein sei. Er behauptet also, Wissenschaft sei nicht nur zur Lösung aller theoretischen Probleme berufen, sondern sie vermöge auch in allen praktischen Schwierigkeiten Aufschluss zu geben und sei zugleich der Weg zur synthetisch-harmonischen Vereinigung theoretischer und praktischer Wahrheit, d. h. eben zur Weltanschauung. — Wir haben nach den Ausführungen unsres zweiten Kapitels keine Veranlassung, uns lange mit der Erledigung dieses Standpunktes aufzuhalten. Er ist bereits erledigt. Wir wissen, dass das theoretische Höchstproblem auf wissenschaftliche Weise nicht gelöst werden kann. Wir wissen, dass Wissenschaft keine primären Werte setzt und darum weder praktische Wahrheit noch praktische Problemlösung zu geben imstande ist. Wir wissen endlich, dass die philosophische Synthese nicht Sache wissenschaftlichen Denkens, sondern Sache der synthetischen Phantasie ist, welche erst unter Führung der praktischen Wahrheit das theoretische Material zum Weltbilde formt. Wir brauchen an all das nur zu erinnern, um uns jede weitere Auseinandersetzung mit dem Szientismus zu ersparen. Es ist aber ein bedenk-

liches Zeichen für unsere Kultur, dass er immer noch seine Vertreter hat.

Soviel hätten wir zu der Ansicht zu sagen, dass Philosophie mit der Wissenschaft, wie wir sie verstehen, oder mit einer Einzelwissenschaft zusammenfalle. Nur anhangsweise wollen wir noch einen dahin gehörenden möglichen Standpunkt berühren, der in dem bisher Gesagten nicht inbegriffen zu sein scheint. Man kann uns nämlich einwenden, wir hätten unter den mit Philosophie identifizierten Einzelwissenschaften nur Naturwissenschaft und Psychologie genannt. Man könne aber Philosophie auch mit einer andern Spezialwissenschaft identifizieren. In der Tat begegnet man ja hie und da Definitionen wie diesen: Philosophie ist die Wissenschaft von den Begriffen, — oder von den „Prinzipien" des wissenschaftlichen Denkens — oder von den Zusammenhängen aller (theoretischen) Wirklichkeit u. s. w. Nun sind bei allen derartigen Definitionen zwei Möglichkeiten der Auffassung gegeben. Entweder glaubt man, die hervorgehobenen Arten der Wissenschaft seien „im Grunde" überhaupt Inbegriff der Wissenschaft, — oder man ist sich bewusst, dass es sich um Einzelwissenschaften neben andern Einzelwissenschaften handle.

Im ersten Fall liegt offenbar nichts andres vor als eine Form des Szientismus; die Behauptung geht dann im Grunde dahin, dass die (recht verstandene und betriebene) Wissenschaft der Weg zur Weltanschauung sei. Wir haben dazu nichts Neues mehr zu sagen. Die

Behauptung ist falsch, wenn man unter Weltanschauung dasselbe versteht, was wir darunter verstanden haben. Und sie sagt uns nichts, wenn man unter Weltanschauung nur das wissenschaftsmögliche theoretische Weltbild versteht. Es wäre dann nur noch die Frage zu untersuchen, ob die verfochtene Art der Wissenschaft wirklich der Inbegriff der Wissenschaft überhaupt sei, — ob sie also geeignet sei, alle wissenschaftsmöglichen Probleme zu lösen. Indessen wäre die Entscheidung dieser Frage, soweit sie nicht bereits in unsern Ausführungen über Naturalismus und Psychologismus eingeschlossen ist, für uns nicht von Bedeutung. Müsste die Frage verneint werden, so wäre damit gesagt, dass die vertretene Wissenschaftsart nicht einmal imstande sei, alle wissenschaftsmöglichen Probleme zu lösen; und könnte sie bejaht werden, so wäre die letztere Möglichkeit zwar zugegeben, aber es wäre damit für den Weltanschauungsanspruch trotzdem nichts gewonnen. Im übrigen machen wir darauf aufmerksam, dass nach unsern Darlegungen jede spezielle Art der Wissenschaft entweder Psychologie (im engern Sinn) oder Naturwissenschaft oder eine partielle Verbindung von beiden sein muss, — wenn sie nicht nur scheinbar speziell und in Wirklichkeit identisch mit Wissenschaft überhaupt ist. Womit dann das Material zur Entscheidung der zuletzt berührten Frage für jeden einzelnen Anspruch gegeben erscheint. — Gibt man aber zu, dass die mit Philosophie identifizierte Art der Wissenschaft eine Spezialwissenschaft neben andern Spezial-

wissenschaften sei, so ist der Anspruch auf wirklich philosophische Bedeutung von vornherein unmöglich aufrecht zu erhalten. Man müsste denn schon die Aufgabe der „Philosophie" nicht im Schaffen einer Weltanschauung im Sinne unsrer Definition sehen. Man müsste Weltanschauung mit einer speziellen Art wissenschaftlich-theoretischer Einsicht identifizieren. Aber dann wäre dem nicht gedient, der Weltanschauung in unserm Sinne sucht.

Jetzt erst, nachdem der Szientismus in allen möglichen Formen erledigt sein dürfte, können wir zum Anfang unserer Untersuchung über „wissenschaftliche Philosophie" zurückkehren. Der Szientismus war der eine der beiden möglichen Hauptstandpunkte, welche von Vertretern wissenschaftlicher Philosophie verfochten werden. Der andre Hauptstandpunkt, zu dem wir uns nun wenden, wird durch die These bezeichnet: es gebe einen Weg zur Weltanschauung, der mit Wissenschaft im Sinne unsrer Definition nicht zusammenfalle und der trotzdem wissenschaftlich sei. Es gebe also wissenschaftliche Philosophie n e b e n der Wissenschaft, wie wir sie verstehen. — Dieser Standpunkt kann nun unter Weltanschauung entweder dasselbe verstehen, was wir darunter verstanden haben — umfassende und harmonische Synthese theoretischer und praktischer Wahrheit — oder etwas anderes. Nur in der ersten dieser Modifikationen haben wir uns damit zu befassen. Denn wenn man von Philosophie zum vornherein nicht das verlangt, was

wir im Interesse der philosophischen Persönlichkeit von ihr verlangen mussten, dann mag man den N a m e n der Philosophie geben wem man will; wir streiten nicht um das Wort. Anlass zur Untersuchung ist für uns nur dann vorhanden, wenn man behauptet, es gebe einen wissenschaftlichen Weg zur Weltanschauung in u n s e r m Sinne, einen Weg, der doch nicht mit der Wissenschaft in unserm Sinne zusammenfalle.

Wir fragen zunächst, was man in dieser Behauptung unter „w i s s e n s c h a f t l i c h" verstehe. Es ist damit doch wohl eine Art der Erkenntnis im weitern Sinne, d. h. der theoretischen Erfahrung oder Ueberzeugung gemeint. Nicht ein bestimmtes Fühlen oder Werten oder eine Art praktischer Ueberzeugung. Denn etwas derartiges als wissenschaftlich zu bezeichnen, ginge doch gar zu sehr gegen jeden Sprachgebrauch. Es ist ferner Wissenschaftlichkeit doch wohl so verstanden, dass die postulierte wissenschaftliche Philosophie und ihre Behauptungen als solche der generellen Demonstration und dem Beweise zugänglich seien, dass also ihre Resultate wahr seien im Sinne der Nachweisbarkeit und nicht nur im Sinne individueller Meinung. Wenn nicht mögliche oder tatsächliche Allgemeingültigkeit und damit Demonstrierbarkeit und Beweisbarkeit die Kriterien aller wissenschaftlichen Behauptungen sind, so wüssten wir nicht, wie man sonst Wissenschaftliches von anderm trennen wollte. So werden doch auch die Vertreter der zu untersuchenden Position unter wissenschaftlicher Philosophie

eine Art des Erkennens verstehen, die selber für Alle zugänglich und deren Resultate zur möglichen Allgemeingültigkeit geeignet sind. Nicht so zwar, dass gerade jedermann sie verstehen müsste; aber doch so, dass alle, die sie verstehen und nachzuprüfen fähig sind, ihre Richtigkeit einsehen können. Auch nicht so, dass überall endgültige Wahrheit heute schon erreicht wäre oder erreicht werden könnte; aber doch so, dass die heute noch möglichen differierenden „Standpunkte" und Theorien nicht so sind, dass sie eine zukünftige Bestätigung von vornherein ausschliessen. Man will ja offenbar wissenschaftliche Philosophie gerade um dieser Vorzüge willen; man will ihr mögliche Allgemeingültigkeit und damit Diskutierbarkeit und die Möglichkeit stetigen Fortschrittes wahren. — So sehen wir die Vertreter der zu untersuchenden Position vor uns. Würden sie, indem sie wissenschaftliche Philosophie postulieren, auf mögliche Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntnisse von vornherein verzichten, so würden wir nicht verstehen, wieso sie gerade die Wissenschaftlichkeit betonen. Jedenfalls hätten wir dann nach dem, was wir selber vom Werden der Weltanschauung gesagt haben, vorläufig keinen Grund, uns mit ihnen auseinanderzusetzen.

Die zur Diskussion stehende These lautet also: es gebe eine Erkenntnisweise — Philosophie genannt —, welche Anspruch auf mögliche Allgemeingültigkeit machen könne und doch nicht in den Kreis dessen falle, was wir Wissenschaft genannt haben. Wenn es so ist, dann muss

diese wissenschaftliche Philosophie sich offenbar in irgend etwas von der Wissenschaft in unserm Sinne unterscheiden. Den Erkenntnischarakter unsrer Wissenschaft (den Charakter des Suchens nach theoretischer Wahrheit) muss indessen auch wissenschaftliche Philosophie besitzen; denn sie soll ja eine Art der Erkenntnis sein. Man könnte nur denken, der Unterschied liege entweder in der Methode des Suchens oder in der Art des Erkennens oder im Gebiete (im Stoff, Gegenstand, Material) der „Forschung“. Wir prüfen diese drei Möglichkeiten nach einander. Die Methode der Wissenschaft in unserm Sinne besteht, allgemein gesprochen, darin, dass durch primäre Beobachtung oder Deutung und kritische Untersuchung die generell-wahren Sekundärvorstellungen, die „Tatsachen“, gesucht und dass dann diese Tatsachen durch Vergleichung und durch Bildung von Gruppen, Begriffen, Gesetzen auf sekundäre, logische Weise systematisch zusammengeordnet werden. Offenbar kann wissenschaftliche Philosophie keine andre Methode anwenden. Sie muss Erkenntnis sein, muss Tatsachen feststellen, muss das generell Wahre vom generell Unwahren scheiden und muss auf generell-sekundäre, d. h. logische Weise die gewonnenen Tatsachen zusammenzufügen trachten. Unterliesse sie etwas davon, so bliebe sie unvollständig oder unwissenschaftlich; denn Wissenschaftlichkeit im Sinne der möglichen Allgemeingültigkeit wird nur garantiert durch jene Kritik in der Sammlung und durch das logische Vorgehen bei der „Verarbeitung“ der

Tatsachen. In der Methode kann also der Unterschied nicht liegen.

Dann liegt er vielleicht in der Art des Erkennens. Wir haben zwei primäre Arten wissenschaftsmöglichen Erkennens innerhalb unsres Begriffes der Wissenschaft unterschieden, das eigentliche d. h. sinnliche Erkennen und das Deuten. Dazu kam dann als dritte, sekundäre Art das Denken im Sinn des Vergleichens und logischen Kombinierens. Wenn wissenschaftliche Philosophie mit Bezug auf die Art des Erkennens etwas andres sein soll als das, was wir Wissenschaft genannt haben, so muss sie ihr Material entweder primär auf eine andre Weise als durch sinnliche Beobachtung und durch Deutung gewinnen, oder sie muss das Material auf eine andre als logisch-allgemeingültige Weise sekundär kombinieren. Die letztere Möglichkeit ist von vornherein abzuweisen. Es käme als sekundäre „Erkenntnis"-Weise neben dem Denken nur noch das Phantasieren im eigentlichen Sinne in Betracht; dieses Phantasieren aber ist generell oder individuell „falsches" Kombinieren und ist darum auf alle Fälle unwissenschaftlich. Es bleibt die Möglichkeit zu untersuchen, ob einer wissenschaftlichen Philosophie eine andre p r i m ä r e Art des Erkennens, neben sinnlicher Beobachtung und primärer Deutung, zu Gebote stehe. Aber auch diese Möglichkeit ist nicht vorhanden. Das gesamte primär-theoretische Material, das uns überhaupt gegeben ist, ist auf dem Wege der sinnlichen Beobachtung und der Deutung erworben. Wenigstens

soweit es für wissenschaftliches Erkennen in Betracht kommt. Es gibt allerdings daneben eine Erkenntnisweise, wenn man sie so nennen darf, die ihr Material weder durch sinnliche Beobachtung, noch durch Deutung aus Zeichen gewinnt. Das ist die „Selbstanschauung“ oder — in Anbetracht des durch sie gewonnen Materials — Selbstdeutung. Allein Selbstanschauung liefert für sich allein keine wissenschaftsmöglichen Tatsachen und kommt als wissenschaftliche Erkenntnisweise darum nicht in Betracht. Wissenschaftlichkeit ruht auf möglicher Allgemeingültigkeit, und das, was durch Selbstanschauung gefunden wird, kann nur insofern allgemeingültig werden, als es Andre ebenfalls zu finden vermögen. Das letztere ist nur durch eigentliche Fremddeutung möglich: die Andern müssen durch Deutung das gewinnen können, was das erste Individuum durch Selbstanschauung gefunden hat, und nur sofern sie es können, ist das Gefundene wissenschaftsmöglich. Darum ist Selbstanschauung als solche noch keine wissenschaftliche Erkenntnisart. Im übrigen könnte, selbst wenn sie es wäre, ein Unterschied der wissenschaftlichen Philosophie und der Wissenschaft in unserm Sinne darin nicht liegen. Denn Selbstanschauung findet in aller Wissenschaft insofern statt, als der Forscher die Erkenntnisse Andrer mit seinen eignen Erkenntnissen vergleicht. So muss auch in der Art des Erkennens die postulierte wissenschaftliche Philosophie mit unsrer Wissenschaft übereinstimmen.

Es bleibt noch ihr Gegenstand oder Forschungsgebiet.

Aber wie Erkenntnisart und Methode untereinander zusammenhängen, so hängt auch das Forschungsgebiet untrennbar mit der Erkenntnisart zusammen. Es gibt nur zwei Arten wissenschaftlichen Primärerkennens, die sinnliche Beobachtung und die Deutung. Im Zusammenhang damit gibt es nur zwei Arten wissenschaftsmöglicher Tatsachen: naturwissenschaftliche und psychologische Tatsachen. Das gesamte wissenschaftsmögliche Gebiet ist erschöpft durch das gesamte Naturgeschehen und die Gesamtheit der nur durch Deutung festzustellenden, psychologischen Tatsachen. Keine Erkenntnis, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen will, kann ein andres Gebiet haben als dieses Doppelgebiet. Was wissenschaftlich ist, muss dem Gegenstand nach entweder Naturwissenschaft oder Psychologie oder dann eine Verbindung beider, d. h. partielle oder umfassende Wissenschaft überhaupt sein. Anders ausgedrückt: alle für wissenschaftliches Erkennen in Betracht kommenden Tatsachen sind Erlebenstatsachen. Die Gesamtheit der wissenschaftlich erforschbaren Erlebenstatsachen bildet das Gebiet der Wissenschaft in unserm Sinne. Also kann eine postulierte wissenschaftliche Philosophie kein besonderes Gebiet neben der Wissenschaft haben. — Es lässt sich somit überhaupt kein Unterschied zwischen Wissenschaft und wissenschaftlicher Philosophie namhaft machen. Es sei denn, dass man wissenschaftliche Philosophie als Teil der Wissenschaft auffasste; das wäre aber gegen den Sinn der hier untersuchten Position und wäre

ausserdem durch frühere Kritik bereits erledigt. Man kann das Ergebnis so zusammenfassen: entweder ist wissenschaftliche Philosophie wirklich wissenschaftlich, — und dann fällt sie mit der Wissenschaft in unserm Sinne (oder mit einem Teil dieser Wissenschaft) zusammen; oder sie ist etwas neben der Wissenschaft in unserm Sinne, — und dann kann sie nicht wissenschaftlich sein. Im ersten Fall aber kann sie, wie wir bereits gezeigt haben, nicht Weltanschauung schaffen, also nicht Philosophie im Sinne unsrer Postulate sein. Und im zweiten Falle müsste sie mindestens den Anspruch der Wissenschaftlichkeit aufgeben.

Wir könnten damit den Abschnitt über „wissenschaftliche Philosophie“ eigentlich schliessen. Denn es ist gezeigt, dass es wissenschaftliche Philosophie auf keinerlei Weise geben kann, — solange man unter Philosophie einen Weg zur Weltanschauung im Sinne der philosophisch genannten Sehnsucht versteht. Wir wollen indessen diese Unmöglichkeit kurz noch an einigen Formen speziell zeigen, in welchen der Anspruch einer wissenschaftlichen Philosophie n e b e n der Wissenschaft in unserm Sinne aufzutreten pflegt. Der erste — wir möchten sagen: der klägliche — Typus ist der folgende; er ist, wie es scheint, noch immer nicht ausgestorben. Man gibt zu, dass die Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte allmählig ein Sondergebiet wissenschaftsmöglicher Tatsachen nach dem andern für sich in Anspruch genommen hat. Ehemals, sagt man, war die Astronomie,

die Physik, die Chemie, die Biologie, die Gesellschaftslehre, sogar die Psychologie u. s. w. „Sache der Philosophie". Nun sind sie nach und nach alle zu Spezialgebieten eigentlicher Wissenschaft geworden. Sie sind vom Gebiete der Philosophie „abgebröckelt". Der Bereich möglicher Philosophie ist immer mehr eingeschränkt worden. Trotzdem, sagt man, gibt es noch Tatsachengruppen, die bisher nicht in den Kreis „exakter Forschung" einbezogen sind. Die Wissenschaft hat der Philosophie noch einiges übrig gelassen. Philosophie hat die Aufgabe, gerade diese Gebiete, die von der Wissenschaft noch nicht mit Beschlag belegt sind oder in denen Wissenschaft bis heute noch nicht zu positiven und gesicherten Resultaten gelangt ist, zu „bearbeiten". Insofern ist sie heute und jederzeit diejenige Erkenntnisweise, die neben der „eigentlichen" Wissenschaft hergeht; insofern ist sie etwas Besondres neben der Wissenschaft.

Es ist ein wenig beschämend, diesen Typus überhaupt erwähnen zu müssen. Wir wollen uns auch kurz fassen. Im besten Falle wäre dann Philosophie dazu verurteilt, ausschliesslich unbegründete Hypothesen und Theorien zu bauen. Denn sobald ihr Gebiet „exakt" erforscht würde, gehörte es ihr nicht mehr an. Philosophie wäre etwas beständig Aussterbendes. Sie müsste sich vor der unaufhaltsam vordringenden Wissenschaft immerfort dorthin verkriechen, wo noch ein wenig Dunkel ist. Sie lebte geradezu vom Dunkel. Sie wäre ein Asyl für die Geister, denen die Helle unheimlich und der Sinn

für präzise Wahrheit verschlossen ist. Aber ernsthaft: entweder sind die zu beliebiger Zeit wissenschaftlich nicht in Angriff genommenen oder erforschten Gebiete Gebiete möglicher Wissenschaft, oder sie sind es nicht. Im ersten Fall kann eine „Philosophie", die sich mit ihnen abgibt, sich wissenschaftlich oder unwissenschaftlich mit ihnen beschäftigen. Tut sie es wissenschaftlich, so fällt ihre Arbeit mit der der Wissenschaft nach Gebiet und Methode zusammen; sie ist selber nichts als ein Teil der Wissenschaft und leistet damit noch nicht das, was wir von der Philosophie verlangen. Tut sie es auf unwissenschaftliche Weise, so ist sie sicher nicht wissenschaftliche Philosophie. Im zweiten Falle, wenn es sich um nicht-wissenschaftsmögliche Gebiete handelt, kann sie insofern ebenfalls nicht wissenschaftliche Philosophie sein. Ganz abgesehen davon, ob sie überhaupt Philosophie sei oder nicht. Wir wissen im übrigen, dass es zur Philosophie gehört, der Wissenschaft nicht auszuweichen, dass vielmehr alle Wissenschaft in echter Philosophie durchaus eingeschlossen ist. Auf allen wissenschaftsmöglichen Gebieten kann Philosophie nur mit Wissenschaft zusammenfallen; sie kann sich aber anderseits nicht auf wissenschaftliche Wahrheitsforschung beschränken, wenn sie Weltanschauung will.

Ein andrer Typus behauptet, die Wissenschaft habe allerdings „eigentlich" die Aufgabe, die Gesamtheit wissenschaftsmöglicher Tatsachen zu erforschen. Sie teile sich aber in eine Menge von Spezialwissenschaften,

von denen jede einen bestimmten Ausschnitt erforsche und denkend verarbeite. Daraus ergebe sich kein einheitliches Gesamtbild der theoretischen Wirklichkeit, sondern eine Anzahl von Bruchstücken, ohne eindeutige Beziehungen zu einander. Diese Beziehungen herzustellen sei gerade Sache der Philosophie. Sie habe die Aufgabe, die zerstreuten oder zusammenhanglosen Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einem systematischen Ganzen zu verbinden. Dies sei auf durchaus wissenschaftliche Weise möglich; darum sei die so verstandene Philosophie wissenschaftlich. Sie sei aber doch etwas neben der Wissenschaft, da diese nur in den einzelnen Spezialwissenschaften vorliege. — Wir haben zunächst darauf aufmerksam zu machen, dass diese Position mit einem andern Wissenschaftsbegriff rechnet als wir. Denn wir verstanden unter Wissenschaft wirklich das Ganze; und die postulierte „Vereinheitlichung" war für uns eine Aufgabe der Wissenschaft. In der Tat liegt sie in der notwendigen Konsequenz der spezialwissenschaftlichen Arbeit. Denn es kann keine Spezialwissenschaft in ihrer Vollkommenheit gedacht werden, ohne dass die Beziehungen zu allen „benachbarten" Wissenschaften hergestellt gedacht würden. Gerade die spezialwissenschaftliche Aufgabe verlangt zuletzt jene Vereinheitlichung, die deshalb von der Aufgabe der Einzelwissenschaften gar nicht zu trennen ist. Die Vereinheitlichung ist nicht Aufgabe einer besondern wissenschaftlichen Erkenntnisart oder Arbeitsweise. Sie wird mit jedem spezialwissen-

schaftlichen Fortschritt sukzessive vollzogen. Es gibt keine „Universalwissenschaft" neben den Spezialwissenschaften. Darum ist das, was dieser Typus unter Philosophie versteht, einfach eine Teilaufgabe aller Wissenschaft. Das wird um so klarer, wenn man sich vorstellt, was die Wissenschaft in ihrer Gesamtheit ist: universale Psychologie im weitern Sinne, systematische Erforschung aller wissenschaftsmöglichen Erlebenstatsachen mit ihren gegenseitigen Beziehungen. — Was die hier diskutierte Ansicht unter Philosophie versteht, ist also allerdings „wissenschaftlich". Aber es ist auch nichts neben dem, was wir Wissenschaft genannt haben. Diese wissenschaftliche Philosophie gehört mit zu unsrer Wissenschaft und ist deshalb für sich allein noch nicht Philosophie. Denn keine wissenschaftliche Vereinheitlichung wissenschaftlicher Erkenntnisse führt zu der Weltanschauung, um die es uns zu tun ist.

Verwandt und kaum besonders zu erwähnen ist ein Begriff wissenschaftlicher Philosophie „neben der Wissenschaft", der die Philosophie als Gesamtheit des wissenschaftlichen Denkens definiert. Philosophie wird hier der primären Aufgabe unsrer Wissenschaft gegenübergestellt, der Tatsachenforschung; diese allein wird als Wissenschaft bezeichnet. Allein damit wird wieder ein andrer Wissenschaftsbegriff eingeführt, als der ist, den wir vertreten. Zudem ist die Trennung in Wissenschaft und „wissenschaftliches Denken" überhaupt nicht durchzuführen. Die in ihrer Vollkommenheit gedachte For-

schung kann ohne wissenschaftliches Denken gar nicht sein. Aber die Hauptsache: die „Philosophie", die als wissenschaftliches Denken gefasst wird, trägt allerdings den Charakter der Wissenschaftlichkeit; aber sie fällt durchaus unter den Begriff der Wissenschaft in unserm Sinne und kann, wie alle Wissenschaft, nicht philosophische Weltanschauung schaffen. Kein wissenschaftliches Denken führt für sich allein zur Weltanschauung; darum ist wissenschaftliches Denken als solches nicht Philosophie. Wir setzen ja in dieser ganzen Argumentation stets voraus, dass man unter Weltanschauung dasselbe verstehe, was wir darunter verstehen. Verstände man nur ein theoretisches Weltbild darunter, dann läge die Sache freilich anders; aber dann wäre „Weltanschauung" auch nicht das, um dessen Möglichkeit und Zugang es uns zu tun ist.

Nicht selten hört man die These vertreten, Philosophie sei die Wissenschaft von den Prinzipien oder Methoden, oder von der Möglichkeit und den Grenzen aller Wissenschaft. Als solche sei sie zwar durchaus wissenschaftlich, aber sie falle doch nicht mit Wissenschaft zusammen; vielmehr stehe sie beobachtend und gewissermassen zensierend neben oder über aller Wissenschaft. — Wir haben dazu zunächst zu bemerken, dass demnach Philosophie etwa mit dem zusammenfiele, was wir seinerzeit als Erkenntnislehre oder spezieller Wissenschaftslehre bezeichnet haben und was wir durchaus als Teil der Wissenschaft auffassen. In der Tat lässt man

sich von den Worten imponieren, wenn man meint, die wissenschaftliche Erkenntnis des Wesens und der innern Bedingungen der Wissenschaft müsse ausserhalb dieser untersuchten Wissenschaft stehen. Was untersucht man denn mit dieser so verstandenen Philosophie? Man will wissen, wie es komme, dass wir überhaupt wahre Erkenntnisse (wahre Urteile verschiedener Art) haben und dass es eine Wissenschaft gebe; man will erkennen, unter welchen Bedingungen wissenschaftliches Erkennen möglich sei und wo diese Möglichkeit aufhöre. Mit solchen Untersuchungen treibt man offenbar keine Naturwissenschaft, das ist klar. Aber man treibt damit Psychologie; wenn es auch infolge einer eigentümlichen Verkennung der Psychologie — auf deren Gründe wir nicht eingehen wollen — heute paradox und geradezu verpönt ist, diese Tatsache auszusprechen. Wir gedenken an einem andern Orte — nicht im Zusammenhang dieser Arbeit — mehr davon zu sagen. Hier nur das folgende.

Man wird doch wohl zugeben, dass Wissenschaft, deren Wesen man untersuchen will, nicht anders gegeben sei, denn als Erleben von Individuen. Auch nach ihren Methoden und Aufgaben; aber auch nach ihren Voraussetzungen, Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen. Alle Wahrheit ist doch, sofern sie uns gegeben ist und sofern wir sie untersuchen können, u n s r e Wahrheit, alle Wissenschaft unsre Wissenschaft; alle Methoden und Aufgaben sind unsre Methoden und Aufgaben. Alle Voraussetzungen und Schranken unsres Erkennens sind

unsre Bedingungen und Schranken. Wenn wir sie untersuchen, untersuchen wir die Art eines gewissen menschlichen Erlebens. Freilich nicht eines nur-individuellen Erlebens. Die Gegner können uns vielfach deshalb nicht verstehen, weil sie nicht unterscheiden zwischen Individualpsychologie und genereller oder Sozial-Psychologie. So gut aber wie Naturtatsachen trotz ihres „objektiven", überindividuellen Charakters eben doch (generelle) Erlebens-Tatsachen sind, ebensogut sind die Grundlagen und Grenzen aller Wissenschaft Erlebens-Tatsachen oder Erlebensweisen. Aber freilich ebenfalls generelle, soweit man die Möglichkeit allgemeingültiger Wahrheit untersucht. Was man untersuchen will, sind gewiss überindividuelle, „objektive" Gegebenheiten; aber es sind Gegebenheiten menschlichen Erlebens. Sie sind durch Selbstanschauung und Deutung erfahrbar oder durch Denken aus dem Deutungsmaterial abzuleiten. Sie gehören zum Gegenstand der Psychologie.

Dies alles gilt freilich nur für eine Wissenschafts- und Erkenntnislehre, die sich auf dem Boden möglicher Wissenschaftlichkeit hält, also selber wissenschaftlich ist. Und hier muss nun allerdings gesagt werden, dass gerade die Fragestellung dieser Disziplinen zuletzt zu Problemen führt, die wissenschaftlich nicht mehr gelöst werden können, zu Formen jenes oft erwähnten theoretischen Höchstproblems. Unternimmt die Erkenntnislehre ihre Lösung, dann geht sie allerdings über die Wissenschaft in unserm Sinne hinaus; aber dann ist sie insofern auch

überhaupt nicht mehr wissenschaftlich im Sinne allgemeingültiger Demonstrierbarkeit oder Beweisbarkeit ihrer Behauptungen. — Es bleibt also auch hier wieder nur die Alternative: entweder ist die „Philosophie" der in Frage stehenden Art wissenschaftlich, — dann gehört sie in den Kreis der Wissenschaft in unserm Sinne. Oder sie geht über die mögliche Wissenschaftlichkeit hinaus, dann steht sie insofern freilich neben (oder über) unsrer Wissenschaft; aber dann kann sie auch nicht mehr den Anspruch erheben, wissenschaftliche Philosophie zu sein. Auf alle Fälle aber ist sie nicht der Weg zur Weltanschauung, um den es uns zu tun ist. Denn ob innerhalb oder ausserhalb unsrer Wissenschaft: solange „Philosophie" nichts andres will noch schafft als theoretische Gewissheit über irgend eine engere oder umfassendere Frage, solange kann sie nicht Weltanschauung in unserm Sinne schaffen, solange kann sie nicht Philosophie sein.

Eine gewisse Verwandtschaft mit dem eben besprochenen hat der „normwissenschaftliche" Typus. Philosophie, sagt man, sei die Wissenschaft von den (notwendigen und allgemeingültigen) Normen, und zwar sowohl den Normen des (wahren) Erkennens und Denkens wie etwa den ästhetischen und moralischen Normen. Sie frage z. B. gegenüber der Wissenschaft und ihren Urteilen nicht nach ihrem (psychologischen oder sonstigen) Ursprung, sondern nach ihrer „Begründung", ihrem Recht oder ihrem Wert unter dem kritischen

Gesichtspunkte der in gewissen Normen gegebenen Wahrheit oder der Wahrheitskriterien, wenn solche Normen überhaupt festgestellt werden können. Ganz analog beurteile sie die ästhetischen und moralischen Urteile nach bestimmten Normen, die es eben zu suchen gelte. Wobei wieder die erste Frage sei, ob es solche (allgemeingültige) Normen überhaupt gebe. — Diese Ansicht ist gewiss tiefer und kommt dem Wesen der Philosophie näher als alle bisher besprochenen. Indessen leidet sie zunächst, wie es scheint, an einer gewissen Zwiespältigkeit; sie kann auf zwei Arten verstanden werden. Man will die logischen, ästhetischen und ethischen Normen suchen, von denen aus alle entsprechenden Urteile bewertet werden müssten; und zwar die notwendigen und allgemeingültigen Normen. Oder man will wenigstens wissen, ob es solche Normen gibt. Wie ist dies „Suchen" gemeint? Es kann als ein theoretisches Suchen, also ein Erkennen, — oder als ein praktisches Suchen verstanden werden.

Wir erwägen zunächst die erste Möglichkeit. Ihre Annahme scheint dadurch geboten, dass die These sagt, Philosophie sei die W i s s e n s c h a f t von den Normen. Die Aufgabe der Philosophie besteht dann darin, zu untersuchen, von welchen Normen oder Kriterien aus wir allgemein, bewusst oder unbewusst, ein theoretisches oder ein praktisches (ästhetisches oder moralisches) Urteil als richtig oder falsch taxieren und taxieren müssen, falls solche Normen überhaupt vorhanden sind. Die so

verstandene Philosophie geht also offenbar auf eine theoretische, erkenntnismässige Feststellung des Norm- oder „Normalbewusstseins" aus, oder doch auf theoretische Klarheit darüber, ob es ein solches Normalbewusstsein überhaupt gebe. Sie hat insofern tatsächlich den Charakter der Wissenschaft: sie will erkennen, was ist. Nun sind aber jene allgemeinen Normen oder Kriterien, wenn sie existieren, offenbar wissenschaftlich nicht anders, denn als ein bestimmtes, und zwar generelles E r l e b e n (bewusster oder unbewusster Art) von Individuen zu denken. Sie sind zwar „objektiv" im Sinne des Ueberindividuellen, des der individuellen Variation Entzogenen, gedacht. Aber sie müssen doch als Arten des Erlebens vorgestellt werden. Sie können freilich daneben noch als etwas anderes gedacht, sie können hypostasiert oder als Gesetze eines höchsten Normzentrums vorgestellt werden. Aber einmal gehörte solche Auslegung nicht mehr zur Wissenschaft, und dann würde sie nicht die Tatsache aufheben, dass die Normen, so wie sie uns gegeben sein können, nur als Erlebensweisen gegeben sein können. Philosophie wäre also jedenfalls auch so die Wissenschaft von bestimmten Arten oder Kategorien des Erlebens. Dann aber fällt sie offenbar in den Kreis der Wissenschaft in unserm Sinne. Sie ist speziell die (kritische) Psychologie der generellen Wahrheitsnormen. Sie sucht festzustellen, ob es solche allgemeinen Normen oder Kriterien gibt und wie sie allenfalls beschaffen seien. Sie ist allerdings wissenschaftlich oder kann es

sein, und sie will oder muss über die mögliche wissenschaftliche Erfahrung nicht hinausgehen, will also nicht Metaphysik sein oder braucht es nicht zu sein. Aber gerade als Wissenschaft teilt sie das Schicksal aller Wissenschaft: sie schafft für sich allein noch nicht Weltanschauung im Sinne des philosophischen Strebens. Sie kann also nicht Philosophie in unserm Sinne sein.

Aber vielleicht haben wir, verleitet durch die Betonung der Wissenschaftlichkeit, die These falsch verstanden. Vielleicht ist das „Suchen" der Normen nicht als theoretische, erkenntnismässige Feststellung des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins allgemeiner Erlebenstatsachen oder Erlebens-Notwendigkeiten gemeint, sondern als praktisches Suchen. So, wie wir im zweiten Kapitel das Suchen der praktischen Wahrheit verstanden haben. Diese Auffassung wird nicht dadurch verunmöglicht, dass die These auch von Normen theoretischer Wahrheit, also von Normen des Erkennens und Denkens spricht. Denn auch diese Normen können nur als praktische Grössen gedacht werden, als bestimmte Wertungsweisen bestimmter theoretischer Grössen oder Verhältnisse. Die „Identitätsnorm" z. B. ist durchaus eine praktische Grösse: wir sollen nicht am selben Orte B setzen, wo wir vorher A gesetzt haben; und wir glauben, dass der „Satz des Widerspruchs" auch überall in der „Wirklichkeit" gilt, d. h. wir übertragen die Identitäts- oder Konstanznorm synthetisch auf die von uns unabhängig gedachte Wirk-

lichkeit. — Nach dieser Auffassung kommt also der Philosophie die Aufgabe zu, nicht die vorhanden gedachten Normen des theoretischen und praktischen Urteilens zu „entdecken" oder dann ihr Nichtvorhandensein nachzuweisen, sondern sie für sich selber überhaupt erst (vielleicht durch praktische Probleme hindurch) zu erringen, wenn es möglich ist, auf dem Wege, auf welchem überhaupt Normbildung vor sich zu gehen pflegt. Wird indessen Philosophie so verstanden, so ist sie offenbar ein Teil oder das Ganze unsres „praktischen Wahrheitsuchens". Es spricht nicht dagegen, dass die These der Philosophie die Aufgabe zuteilt, allgemeingültige Normen zu suchen. Denn jedermann, der einer praktischen Wahrheit gewiss ist, ist auch von ihrer absoluten und darum allgemeinen Gültigkeit überzeugt, und wer Normen sucht, will absolute und notwendig geltende Normen. Freilich brauchen die Normen dabei nicht als allgemein anerkannt oder gar „befolgt" gedacht zu werden; aber damit hat die Gültigkeit auch gar nichts zu tun. — So wäre denn Philosophie ein Suchen der praktischen Wahrheit, ein Suchen der ewigen Normen des Handelns — auch das Denken und das Forschen ist ja ein Handeln. Damit wäre sie aber eine rein praktische Angelegenheit. Sie wäre nicht eine Art des theoretischen Erkennens und erst recht nicht eine Art der Wissenschaft. Denn sie könnte nicht wissenschaftlich sein. Das Kriterium der Wissenschaftlichkeit ist ja die mögliche Allgemeingültigkeit der — theoretischen

Erkenntnis, also die Demonstrierbarkeit oder Beweisbarkeit dessen, was ein Forscher primär und sekundär, durch sinnliche Erkenntnis oder durch Deutung und durch Denken, gefunden hat. Normen lassen sich aber weder durch Beobachtung, noch durch Deutung, noch durch Denken finden — „finden" im Sinne praktischen Wahrheitfindens verstanden —; schon darum sind sie auch nicht theoretisch demonstrierbar oder beweisbar. Darum hat aber auch so verstandene Philosophie mit Wissenschaft nichts zu tun; sie kann nicht wissenschaftliche Philosophie sein. — So ist nach der einen Auffassung der diskutierten These Philosophie zwar wissenschaftlich, aber nichts Besondres neben der Wissenschaft in unserm Sinne, und vor allem nicht Philosophie. Nach der zweiten Auffassung ist sie zwar etwas andres als unsere Wissenschaft, ist sie sogar ein Teil oder eine Seite aller Philosophie, — aber sie ist nicht wissenschaftlich.

Noch eine Auffassung vom Wesen der Philosophie möchten wir in diesem Zusammenhang besprechen, insofern als ihre Vertreter behaupten, die Philosophie ihrer Definition sei wissenschaftlich und stehe doch ausserhalb der Wissenschaft, wie wir sie verstanden haben. Wir meinen den „geschichtsphilosophischen" Typus. Seine Auffassung kommt mit der „normwissenschaftlichen" dem, was wir unter Philosophie verstehen, sicher am nächsten, und wir könnten uns damit fast vollkommen einverstanden erklären, sobald diese Philosophie nicht den Anspruch erhöbe, wissenschaftlich oder nur-wissen-

schaftlich zu sein. Philosophie, sagt man, habe die Aufgabe, aus den Tatsachen der im Zusammenhang geschauten Vergangenheit die leitenden Gesetze oder Prinzipien des Geschehens, insbesondre des Kulturgeschehens, abzuleiten; daraus ergebe sich eine Ansicht auch über das notwendige Geschehen der Zukunft und ergeben sich zugleich die wahren Prinzipien für unser eignes Verhalten. Die so aufgefasste Philosophie sei nicht identisch mit der Wissenschaft in unserm Sinne; denn sie forsche nicht oder nicht allein nach Tatsachen, sondern nach den leitenden „Ideen" übernatürlicher und überpersönlicher Art. Sie sei aber doch wissenschaftlich im Sinne der Erkenntnismässigkeit und der möglichen Allgemeingültigkeit. — Nun kann man unter „leitenden Ideen" zweierlei verstehen, und je nachdem gewinnt Philosophie im Sinne dieser Ansicht verschiedene Bedeutung. Versteht man darunter einfach die G e s e t z e des Geschehens im wissenschaftlich-theoretischen Sinn, also die regelmässigen Zusammenhänge der historischen Tatsachen, dann fällt offenbar die Aufgabe dieser Philosophie völlig zusammen mit der sekundären Aufgabe aller Wissenschaft. Denn diese besteht ja gerade darin, die gesetzmässigen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Tatsachen zu eruieren. Spezieller fiele dann Philosophie zusammen mit historischem oder kulturhistorischem Denken, und auf alle Fälle wäre ihr mögliches Ziel nicht Weltanschauung in unserm Sinne, wäre sie selber nicht Philosophie. — Aber so meinen es die Vertreter des

Standpunktes in der Regel auch nicht. Sie verstehen unter den gesuchten Prinzipien die „Ideen", die praktisch leitenden Grössen oder Normen des Geschehens, und sie identifizieren diese Ideen mit den obersten Normen für das persönliche Verhalten. Sie suchen also Weltanschauung durchaus in unserm Sinne: Richtlinien des Verhaltens im Sinne praktischer Wahrheiten, die zugleich als Richtlinien des Welt- und Kulturgeschehens im Sinne teleologischer Gesetze gedacht sind. Sie suchen den „Sinn der Welt", um damit den Sinn und die Normen des Daseins zu finden. Und zwar suchen sie diese Normen in der Geschichte. Das heisst: sie forschen im Gewesenen, besonders in der Geschichte der Menschheit, nach, um dort die Lösungen vor allem ihrer praktischen Probleme zu finden. Dieser besondre Weg entspricht offenbar einer der möglichen Einkleidungen oder Richtungen philosophischer Arbeit überhaupt. Jedem Philosophen muss daran gelegen sein, seine Ideale durch die Geschichte dokumentiert zu finden; alle Philosophie will Welt-Anschauung, d. h. ein Verstehen des Geschehens im Einklang mit den Normen des praktischen Verhaltens.

Allein nun muss auch der Irrtum der Position aufgedeckt werden. Die „Ideen", im Sinne leitender, absichtsmässiger Gesetze der Welt und fordernder Normen des menschlichen Verhaltens, sind nämlich auf keine Weise wissenschaftlich aus den Tatsachen herauszuholen. Sie werden vielmehr in die Tatsachen

hineingetragen, im Sinne der Synthese theoretischer und bereits bewusst oder unbewusst vorhandener praktischer Wahrheit. Keine geschichtliche Betrachtung gelangt, solange sie wissenschaftlich bleibt, zu etwas andrem als zu historischen Tatsachen und theoretischen Zusammenhängen zwischen solchen Tatsachen. Sie gelangt auch zu Gesetzen des Geschehens; aber das sind Gesetze im rein theoretischen Sinne konstanter Kausalbeziehungen. Der „Sinn" der Geschichte lässt sich auf dem Wege der Erkenntnis nicht und erst recht nicht allgemeingültig eruieren. Es kommt immer auf die Art der „Betrachtung", d. h. der Ausdeutung unter praktischer Führung an. Wir suchen aus den historischen Tatsachen und Zusammenhängen allein vergeblich irgendwelche im praktisch-teleologischen Sinne leitenden Ideen herauszulesen; wir müssen daran g l a u b e n. Dem „Ungläubigen", das heisst auch dem, der rein als wissenschaftlicher Forscher an die Tatsachen herantritt, schweigt die Geschichte nach dieser Richtung. Sie gibt ihm nicht mehr, als er verlangt: Tatsachen und theoretisch erkennbare Zusammenhänge; aber sie gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn und den leitenden Zielen der Welt, noch auf die Frage nach den wahren Werten und den persönlichen Pflichten. Denn keine Wissenschaft setzt (primäre) Werte. Sie fragt nur, was ist, und sie kann darum nicht auf die Frage antworten, was sein s o l l. Wer Geschichtsphilosophie treibt, braucht deshalb ja nicht unwissenschaftlich zu sein; er braucht den Tatsachen

und Zusammenhängen nicht Gewalt anzutun. Aber er geht immer über die Wissenschaft hinaus; er vollzieht eine Synthese zwischen den historischen Tatsachen und den bereits vorhandenen praktischen Ueberzeugungen. Natürlich können dann nachträglich diese Ueberzeugungen aus der Geschichtsbetrachtung wieder abgeleitet werden. Aber nur, weil bereits vorher die Geschichtsbetrachtung unter ihrer Führung stattgefunden hat. Wenn irgend praktische Wahrheit gefunden wird, so wird sie nicht auf dem Wege des Erkennens, also der Beobachtung oder des Deutens, gewonnen, sondern auf dem Wege, den wir seinerzeit skizziert haben. Darum kann das Finden praktischer Wahrheit nie eine Angelegenheit der Wissenschaft sein. Auch die geschichtsphilosophisch aufgefasste Philosophie ist also entweder wissenschaftlich; dann gehört sie in den Kreis unsrer universalen Wissenschaft und ist noch nicht Philosophie. Oder sie geht über die Wissenschaft in unserm Sinne hinaus und ist dann vielleicht philosophische Synthese; aber dann kann sie insofern nicht wissenschaftlich, d. h. nicht nur-wissenschaftlich sein.

Soviel über einzelne spezielle Auffassungen „wissenschaftlicher" Philosophie. Unsre Kritik könnte bei oberflächlichem Zusehen den Anschein erwecken, als wollten wir den Wert und die Bedeutung der Wissenschaft überhaupt herabsetzen. Wir können dieser Zumutung gegenüber nur betonen, dass es sich hier nicht um Wert oder Unwert der Wissenschaft als solcher handelt, sondern

einzig um Wahrheit oder Unwahrheit ihrer Behauptung, Philosophie sein oder Philosophie „ersetzen" zu können, oder um die Berechtigung des Anspruchs, auf wissenschaftlichem Wege Weltanschauung erreichen zu können. Diesen Anspruch mussten wir im Interesse sowohl der Wissenschaft wie der Philosophie zurückweisen. Insofern musste unsre Kritik für die Ansprüche der Wissenschaft oder der wissenschaftlich sein wollenden Philosophie negativ ausfallen. Dass aber anderseits der Wissenschaft eine unentbehrliche p o s i t i v e Rolle im Interesse aller Philosophie zukommt, haben wir im zweiten Kapitel schon hervorgehoben; wir werden gelegentlich darauf zurückkommen.

Spekulative Philosophie

Das Resultat der Kritik ist dieses: Es gibt keine nurwissenschaftliche Philosophie als Weg zur Weltanschauung in unserm Sinne, und es kann keine geben. Positiv hat uns das „Werden der Weltanschauung" gezeigt, dass Weltanschauung, wenn sie überhaupt zustande kommen soll, noch auf andrem als nur wissenschaftlichem Wege zustande kommen muss. Sie kann sich nicht erschöpfen in irgendwelchem Erkennen, noch können ihre Positionen im vollen Umfang allgemeingültig sein; auf alle Fälle sind sie nur teilweise demonstrierbar oder beweisbar. Unsere Philosophie und die entsprechende Weltanschauung sind insofern im ganzen genommen i n d i v i d u e l l e r Art, und sie müssen es sein. Wobei natürlich „individuell' nicht in ausschliesslichem Sinne zu verstehen ist, nicht so, als könnte Philosophie und Welt-

anschauung nicht auch Gemeingut von Gruppen, nicht soziales Gut werden. Individuell heisst in diesem Zusammenhang nur soviel wie: nicht faktisch allgemeingültig und nicht prinzipiell allgemeingültig im Sinne der möglichen Demonstrierbarkeit oder Beweisbarkeit. In diesem Sinne individuell muss alle Philosophie sein, sofern sie zur Weltanschauung führen soll.

Sie muss individuell schon innerhalb des Gebietes möglicher wissenschaftlicher Erkenntnis sein, weil sie der T h e o r i e n bedarf, wo wissenschaftliche Erkenntnis im definitiven Sinne noch nicht erreicht ist; Theorien sind ihrem Wesen nach mindestens vorläufig, solange sie noch Theorien sind, Individualwahrheiten. Sie muss auch dort individuell sein, wo sie zur Lösung theoretischer Höchstprobleme über die mögliche wissenschaftliche Erfahrung hinausgeht. Philosophie im universalen Sinn ist ohne metaphysische Position nicht denkbar; jede metaphysische Position liegt aber jenseits der generellen Demonstrierbarkeit und Beweisbarkeit. So gut wie indessen eine wissenschaftliche Theorie Gemeingut Vieler sein kann, so wenig braucht eine metaphysische Position individuelles Sondergut eines Einzelnen zu sein. Um so weniger, als ihre prinzipiellen Möglichkeiten bei gegebener wissenschaftlicher Wahrheit beschränkt sind. — Philosophie muss aber vor allem wegen ihres notwendigen „p r a k t i s c h e n Einschlages" individuell sein. Zwar sind wir Menschen in unserm Fühlen und in unsern möglichen Normen nicht so verschieden, dass sich nicht

Gemeinsamheiten, vielleicht sogar durchgehende Gemeinsamkeiten fänden. Aber das Allgemeine reicht nicht aus zur Bildung des vollkommenen Systems inhaltlicher praktischer Wahrheit, wie Weltanschauung es voraussetzt. Denn die Identifikationsmöglichkeiten sind, selbst wenn man die „formale" Konstanz-Norm überall voraussetzen dürfte, individuell verschieden. — Mit dem individuellen Charakter der praktischen Wahrheit ist aber auch der individuelle Charakter aller Synthese gegeben. Die philosophische Synthese müsste eine individuelle Weltanschauung ergeben, selbst wenn das System der theoretischen Wahrheit in seinem ganzen Umfange genereller Natur wäre. Die Geschichte der Philosophie lehrt denn auch mit aller wünschbaren Deutlichkeit, dass jede wirkliche Weltanschauung durchaus den Stempel der Persönlichkeit trägt. Und es ist eine vollkommen aussichtslose Erwartung, zu glauben, dass es jemals anders sein werde. Eine derartige Hoffnung kann nur geeignet sein, der echten Philosophie so gut wie der echten Wissenschaft zu schaden, und wir meinen, es sei nicht zuletzt dieser Hoffnung und diesem Bemühen zuzuschreiben, wenn Philosophie in Misskredit geraten ist. Unsere Einsicht mag für Viele zunächst bitter sein. Aber wir denken, Wahrheit sei eben Wahrheit, und wir denken ferner, Persönliches habe sich auf der Welt nicht zu schämen. Man schätzt Kunst gerade sofern sie unverfälschter Ausdruck einer künstlerischen, eigenartigen Persönlichkeit ist. Wann werden die Hüter der Philoso-

phie so weit sein, sich über Philosophie auch insofern zu freuen, als sie reine Offenbarung einer philosophischen Persönlichkeit ist, — und gerade daran ihre philosophische Echtheit zu erkennen? Wissenschaft ist gut und ehrwürdig. Aber muss denn überall nur Wissenschaft sein, auch dort, wo sie nun einmal nichts zu suchen hat und nichts finden kann? Es liesse sich über diesen Punkt manches sagen; aber wir müssen bei unserm Thema bleiben.

Wenn Philosophie wesentlich Sache individueller Wahrheit ist, so erhebt sich die Frage, ob dann nicht eines unsrer drei Postulate unerfüllt bleiben müsse, das Postulat höchster Ueberzeugungskraft. So dass die Art des Philosophierens, die wir in Anbetracht universaler Problemlösung als einzig mögliche gefunden haben, doch nicht ausreiche zur Schaffung einer Weltanschauung im vollen Sinn. Dass, wer universale Problemlösung wolle, auf höchste Ueberzeugungskraft verzichten, und wer höchste Ueberzeugung wolle, auf universale Problemlösung verzichten müsse. — Wäre es so, dann gäbe es allerdings keine Philosophie, wie wir sie suchen. Denn die umfassende Problemlösung, deren Art und Möglichkeit unser zweites Kapitel gezeigt hat, entspräche nur den Postulaten der Einheitlichkeit und Universalität, nicht aber dem der höchstmöglichen Ueberzeugungskraft. Aber es ist nicht so. Wir behaupten die Möglichkeit, ja Tatsächlichkeit höchster Ueberzeugungskraft derjenigen philosophischen Weltanschauung, die

auf unserm Wege geworden ist, — auch für den durchaus „normalen" und kritischen Philosophen. Der Beweis dieser Behauptung kann kurz ausfallen, da alles Material dazu bereits vorhanden ist. Wir möchten aber von vornherein ganz klar sagen, worum es sich handelt. Es handelt sich nicht um den Nachweis, dass Weltanschauung in unserm Sinne für jedermann oder überhaupt für Andre Ueberzeugungskraft besitzen müsse; wir behaupten diese Qualität, zunächst jedenfalls, nur für das philosophische Individuum selber, den „Träger" der Weltanschauung. Wir behaupten ja nicht, Philosophie führe zu genereller Wahrheit; im Gegenteil: wir haben selber hervorgehoben, dass sie es nicht kann. Wir behaupten vielmehr ihre höchste „Kraft" für das Individuum selber, ganz abgesehen davon, ob sie auch von Andern anerkannt werde oder nicht, — ja trotz des Mangels genereller Gültigkeit. Denn auf Ueberzeugungskraft für das philosophische Individuum, und auf sie allein, kommt es in unserm Postulate an. Es fragt sich gerade, ob sie möglich sei ohne allgemeine Zustimmung, ja bei klarer Einsicht, dass solche Zustimmung auf einem weiten Gebiete niemals vorhanden sein wird.

Es fragt sich, ob eine Philosophie in unserm Sinne dem kritischen Philosophen volle Gewissheit gebe, auch wenn er ihren persönlichen Charakter vollkommen einzusehen imstande ist. Wir behaupten, dass es so sei. Der Einwand, gegen den wir uns wenden, setzt voraus, dass höchste individuelle Ueberzeugungskraft an generelle

Wahrheit gebunden sei. Wir behaupten das Gegenteil, und zwar nicht nur für verbohrte Rechthaber, sondern für jede im höchsten Sinne kritische Persönlichkeit. Weltanschauung ruht auf theoretischer und auf praktischer Ueberzeugung. Die theoretische Wahrheit des Philosophen deckt sich zunächst innerhalb der generell bereits feststehenden Tatsachen sozusagen vollständig mit den gesicherten, demonstrierbaren und beweisbaren Tatsachen der Wissenschaft. Hier fällt die individuelle Wahrheit mit der generellen zusammen; für dieses Gebiet kommt also der Einwand gar nicht in Frage. Eher schon für diejenigen theoretischen und gleichzeitig wissenschaftsmöglichen (nicht-metaphysischen) Ueberzeugungen des Philosophen, welche die Gestalt wissenschaftlicher Theorien haben. Allein auch hier steht Philosophie immerhin auf dem Boden möglicher Allgemeingültigkeit. Auch Wissenschaft hat ja in diesen Teilen nur die Möglichkeit der Theoriebildung. Und zudem sind die Theorien auch für den (kritischen) Philosophen nicht individuelle Wahrheiten, sondern Wahrscheinlichkeiten. Sie sind bewusst provisorischer Natur und bedeuten blosse Stellvertreter einer dereinst einzusetzenden Wahrheit. Ihre Ueberzeugungskraft ist so gross und so gering wie diejenige jeder wissenschaftlichen Theorie überhaupt. Sie nehmen in der Weltanschauung so wenig eine zentrale oder fundamentale Stellung ein wie im Bestande der Wissenschaft. Auch auf sie findet darum der Einwand keine Anwendung, einfach deshalb

nicht, weil wir von ihnen gar nicht höchste individuelle Ueberzeugungskraft behaupten.

Anders scheint es mit der metaphysischen Position zu stehen, die keine Weltanschauung entbehren kann. Es kommt hier zunächst ihre theoretische Seite in Betracht, d. h. die Vorstellung vom absoluten „Hintergrund" der Erfahrungswelt. Nun besitzt diese Vorstellung für den Philosophen offenbar genau diejenige individuelle Wahrheitsbedeutung, welche seiner theoretischen Erfahrungswahrheit als ganzer zukommt. Die metaphysische Vorstellung stützt sich ja als Vorstellung durchaus auf die wissenschaftlich erwiesenen Tatsachen einerseits und die wissenschaftlichen Theorien anderseits. Der kritische Philosoph kann sich das „Absolute" nicht anders vorstellen als im Einklang mit seinen erfahrungsgemässen Vorstellungen. Darum kann das theoretische Bild des Absoluten auch keine andre Gewissheit haben als die erfahrungsmässige Wirklichkeit samt den sie ergänzenden Theorien. Dass das Absolute ist und wie es praktisch ist, das sind Dinge, die nichts mit der vorstellungsmässigen Erfahrung zu tun haben. Von dieser Erfahrung ist aber die theoretische Gestalt abhängig, welche der Hintergrund der Erfahrungswelt für die Vorstellung des Philosophen annimmt. Wenn es sich so verhält, so findet der hier bekämpfte Einwand auch auf die metaphysische Vorstellung als solche keine Anwendung. Ihre individuelle Gewissheit ist gerade so gross wie die des theoretischen Weltbildes überhaupt. Soweit

die Vorstellung des Absoluten also auf „definitiver", d. h. wissenschaftlich-fertiger Erfahrung beruht, hat sie Anteil an der generellen Gewissheit dieser Erfahrung; soweit ist sie, als Vorstellung, nicht nur-individuelle Wahrheit. Sofern sie aber gemäss den Theorien gebildet ist, teilt sie den Wahrheitscharakter dieser Theorien: sie ist provisorisch und ist von vornherein nicht individuelle Wahrheit im höchsten Sinn. Sie erhebt insofern nicht diesen Anspruch; darum kann der Einwand nicht gegen sie gehen. — Nun ist freilich jede metaphysische Position auch nach ihrer theoretischen Seite das Resultat einer A u s w a h l zwischen verschiedenen Möglichkeiten, die in gleicher Weise auf Grund der theoretischen Erfahrung geboten sind. Es können sich verschiedene Vorstellungen des Absoluten mit demselben Recht auf dieselben Erfahrungen und Theorien berufen. Die Auswahl ist als solche darum eine individuelle Angelegenheit, für die das Individuum allein die Verantwortung zu tragen hat. Allein wir haben gesehen, dass diese Auswahl p r a k t i s c h bedingt ist. Die Ueberzeugung von der Richtigkeit dieser prinzipiellen, über jede mögliche Erfahrungsbestätigung hinausgehenden Entscheidung ist insofern eine praktische und nicht mehr eine theoretische Gewissheit. Die Frage nach ihrer Ueberzeugungskraft beantwortet sich im Zusammenhang mit dem, was wir über den „praktischen Einschlag" jeder Philosophie sogleich zu sagen haben werden.

Die p r a k t i s c h e Wahrheit des Philosophen, das

System der Normen, erweist sich der kritischen Betrachtung ohne weiteres als wesentlich individuelle, persönliche Wahrheit. Der kritische Philosoph weiss nicht nur, dass diese Wahrheit in der Tat nicht von Allen anerkannt ist; er weiss auch, dass es wohl nie gelingen wird, die Allgemeinheit davon zu überzeugen, weil sie unbeweisbar ist, — dass sie also individuelles Sondergut bleiben wird. Ist es trotzdem möglich, dass ihr höchste Ueberzeugungskraft zukommt? Wir behaupten, es sei nicht nur möglich, sondern es sei eine notwendige Tatsache. Denn Normen haben, wenn sie überhaupt individuelle W a h r h e i t e n sind, den Charakter absoluter und ewiger Wahrheiten. Sie stehen für das Erleben des Philosophen als Imperative schlechthin nicht nur über jedem eignen Belieben, sondern ihre Gültigkeit ist auch vollkommen unabhängig von der Anerkennung andrer Individuen. Höchste Ueberzeugungskraft ist mit dem Wesen praktischer Wahrheit untrennbar verbunden. Sie bleibt ihr gesichert trotz der klarsten Einsicht in die Tatsache, dass sie nicht generelle Wahrheit ist noch voraussichtlich jemals werden wird. Darum ist der bekämpfte Einwand ihr gegenüber nicht aufrecht zu erhalten. — Was von den Normen als solchen gilt, gilt aber auch vom gesamten praktischen Einschlag oder praktischen Zentrum jeder philosophischen Weltanschauung. Denn dieser ganze Einschlag — in der philosophischen Synthese — ist nichts andres als die Gesamtheit der praktischen Wahrheit in Anwendung auf das theoretische Weltbild.

Die Synthese ist individuell so überzeugungskräftig wie die praktische und die theoretische Wahrheit, auf denen sie ruht. Das durch den Mangel allgemeiner Anerkennung nicht zu erschütternde Zentrum der ganzen synthetischen Weltanschauung ist das Normensystem. Ihre theoretische Seite ist gewissermassen das Gewand, in das die Normüberzeugung sich kleidet, oder der Leib, in welchem sie greifbare Gestalt gewinnt. Das Gewand ist g e g e b e n, als theoretische Offenbarung des Normwillens, sofern die theoretische Wahrheit bereits definitiv feststeht, — gegeben also im wesentlichen mit der wissenschaftlich-generellen Wahrheit, deren Ueberzeugungskraft nicht angefochten wird. An der feststehenden Wahrheit dieser Partie des theoretischen Weltbildes nimmt auch die metaphysische Position teil, sofern sie, nach ihrer theoretischen Seite, mit den wissenschaftlichen Tatsachen harmoniert. Das theoretische Weltbild hat aber Stellen, an denen seine Gestalt nicht definitiv feststeht; das „Gewand" trägt partienweise provisorischen Charakter. Das sind die wissenschaftsmöglichen Theorien, zugleich die nur theoriemässigen Grundlagen der metaphysischen Position nach ihrer Vorstellungsseite. Hier sind die einzigen Stellen, an denen Weltanschauung in unserm Sinne nicht höchste Ueberzeugungskraft haben kann. Aber nicht deshalb, weil diesen Theorien keine generelle Wahrheit zukommt, sondern weil sie nicht i n d i v i d u e l l e Wahrheiten im eigentlichen Sinne sind. Die individuelle Wahrheit erweist sich auch hier

als unabhängig von der generellen. Im übrigen vermag der provisorische Charakter der Theorien die Ueberzeugungskraft der ganzen Weltanschauung so wenig oder eigentlich — wegen der feststehenden praktischen Wahrheit — noch weniger zu erschüttern, als die Notwendigkeit der Hypothesen die wissenschaftliche Ueberzeugung als ganze zu stören imstande ist. Jede echte Philosophie stellt die Theorien dorthin, wo sie hingehören. Das System der Weltanschauung gleicht dem Plan eines Baues, der nach festen ästhetischen und „praktischen" Gesichtspunkten „im Prinzip" vollkommen entworfen ist, an dem sich aber der Architekt einige technische Lösungen noch definitiv zu gestalten vorbehalten hat. Die ästhetischen und praktischen Gesichtspunkte werden durch das Provisorium und alle zukünftigen Lösungen nicht beeinflusst, oder doch nicht so, dass die „Idee" des Baues darunter litte. Und auch die Gestalt und Konstruktion wird im grossen und ganzen keine wesentlich andere werden. Um so weniger, als Terrain und mögliches Material gegeben sind.

Es dürfte damit erwiesen sein, dass Philosophie in unserm Sinne auch dem Postulate der Ueberzeugungskraft genügt, mindestens so vollkommen wie jede Wissenschaft, und dass sie diese Ueberzeugungskraft auch für den kritischen Philosophen besitzt, der die Grenzen ihrer tatsächlichen und möglichen Geltung ganz klar einsieht. Der Einwand, dem wir zu begegnen hatten, setzte voraus, dass Wahrheitsüberzeugung an generelle Geltung

gebunden sei. Um allgemein zu zeigen, dass dies nicht der Fall ist, kann man einfach auf bestimmte Erfahrungen hinweisen, welche auch ausserhalb der Philosophie die Tatsächlichkeit vollkommen sicherer persönlicher Ueberzeugung trotz mangelnder Allgemeingültigkeit dokumentieren. Für praktische, z. B. religiöse oder ästhetische, Individualwahrheiten zeigt die Geschichte und die tägliche Erfahrung die Möglichkeit persönlichen Martyriums, und diese Möglichkeit allein beweist schon die Unabhängigkeit der individuellen Wahrheitsüberzeugung. Man wird auch nicht etwa sagen wollen, dass jeder Märtyrer seiner praktischen Ueberzeugung ein „kritikloser" Schwärmer sein müsse.

Aber selbst für theoretische Individualwahrheiten zeigt nähere Betrachtung überall diese Selbständigkeit gegenüber allgemeiner Anerkennung oder Nichtanerkennung, bei aller Kritik des Individuums. Und zwar gerade auch für das Gebiet wissenschaftsmöglicher Tatsachen. Individuelle Ueberzeugungskraft ist selbst auf diesem Gebiete nicht an generelle Gültigkeit gebunden. Jeder einzelne Forscher und Denker geht zunächst auf individuelle Wahrheit aus. Und wo bliebe der Fortschritt der Erkenntnis, wenn individuelle Neu-Ueberzeugungen nicht vollste Ueberzeugungskraft besässen? Woher nähmen die Forscher den Mut, die Verpflichtung gewissermassen, den Andern zu zeigen, dass sie recht haben? So setzt jede Mehrung gerade der wissenschaftlichen Wahrheit höchste Ueberzeugungskraft individuell-theoretischer Wahrheit

voraus. Uebrigens gibt es Märtyrer ihrer persönlichen Wahrheit auch auf dem Gebiete wissenschaftsmöglicher Tatsachen. Ein Beweis dafür, dass auch hier individuelle Wahrheit sich vom Mangel der Allgemeingültigkeit nicht imponieren lässt.

Allerdings zeigt sich gerade hier besonders deutlich, was von aller individuellen Wahrheit gilt: es gehört mit zu dieser Wahrheit, dass sie für das Individuum überindividuellen Charakter trage. Mit andern Worten, dass sie wirklich individuelle Wahrheit sei. Eine individuelle Position ist nocht nicht individuelle Wahrheit, wenn das Individuum zwar „glaubt", dass die Sache sich so verhalte, aber doch zugibt oder zugeben muss, dass sie sich vielleicht auch anders verhalten oder dass man vielleicht mit Recht auch andrer Ansicht sein könne. Das wäre erst Wahrscheinlichkeit oder Meinung. Individuelle Wahrheit schliesst absolute Gewissheit und damit Gewissheit der Geltung schlechthin ein. Diese Gewissheit verträgt sich indessen durchaus mit der Einsicht in das Fehlen der generellen Anerkennung und in die partielle Unmöglichkeit der Demonstration oder des Beweises. Auf dem Gebiete praktischer Wahrheit von vornherein. Die Normen sind für das Individuum notwendig absolute Wahrheiten, trotzdem es einsieht, dass sie nicht generell anerkannte Wahrheiten sind. Sie „gelten" nicht allgemein, aber sie sollen allgemein gelten; und sie gelten in Wirklichkeit mehr als allgemein, sie gelten absolut. Sie repräsentieren ja die ewig wahren

Werte; diese Werte bleiben bestehen, ob sich die Wertbeurteilung der Menschen danach richte oder nicht. Es gibt Viele, für die sie nichts bedeuten, gewiss; aber dann sind sie eben falsch orientiert. Davon muss der Philosoph überzeugt sein, so gut wie jeder Andre davon überzeugt ist, der praktische Wahrheit gefunden hat.

Aber auch auf rein theoretischem Gebiete verhält es sich im Prinzip nicht anders. Wenn man von generell feststehenden Tatsachen und von Theorien, d. h. individuellen Wahrscheinlichkeiten absieht, so bleiben für viele Forscher und Philosophen gewisse wissenschaftsmögliche Individualwahrheiten, die nicht Allgemeingut sind. Sie werden stets überzeugt sein — wenn es sich wirklich um Wahrheiten handelt —, dass ihnen überindividuelle Geltung zukomme. Der Mangel fremder Ueberzeugung hindert sie daran nicht. Solange wenigstens, als nicht von andrer Seite ein Gegenbeweis erbracht wird. Aber wenn dies geschieht, dann hört auch die individuelle Ueberzeugung auf, dann kann es sich nicht mehr um individuelle W a h r h e i t e n handeln. Solange der Gegenbeweis (oder die Gegendemonstration) aber nicht erbracht ist, solange also individuelle Wahrheit vorhanden ist, solange vermag der Mangel der Allgemeingültigkeit die Ueberzeugungskraft nicht zu schwächen. Das Individuum wird immer glauben, es werde eines Tages gelingen, die objektive Gültigkeit seiner Tatsachen zu erweisen. Diese Hoffnung, die auf praktischem oder synthetischem Gebiet kaum am Platze ist, hat völlige

kritische Berechtigung auf wissenschaftsmöglichem Gebiet, innerhalb möglicher theoretischer Erfahrung. Sie wird auch nicht dadurch vereitelt, dass Demonstration oder Beweis immer wieder „misslingen". Solange kein Gegenbeweis und keine widersprechende Erfahrung da ist, wird und muss das Individuum überzeugt sein, dass das Misslingen lediglich an seiner didaktischen Unfähigkeit oder an der mangelnden Disposition der Andern liege.

Zeigt sich in allen diesen Tatsachen, theoretischen wie praktischen und synthetischen, die Unabhängigkeit individueller Wahrheit — sofern sie individuelle Wahrheit ist —, so kann man noch weitergehen und geradezu feststellen, dass individuelle Wahrheit überhaupt die einzige mögliche Form der Wahrheit ist. Denn auch eine generelle oder Gruppen-Wahrheit ist doch nur insofern W a h r h e i t — feste Ueberzeugung — als sie Wahrheit von Individuen, als sie feste i n d i v i d u e l l e Ueberzeugung ist. Generelle Wahrheit ist nie ausserhalb individueller Wahrheit gegeben, sondern stets in ihr. Aber anderseits ist individuelle Wahrheit stets Ueberzeugung von überindividueller Gültigkeit, — sei sie von Andern anerkannt oder nicht. Das ist indessen niemals so zu verstehen, dass individuelle Wahrheit ihre Ueberzeugungskraft „im Grunde" nur dem Glauben oder der Hoffnung v e r d a n k e, sie werde eines Tages zur generell anerkannten Wahrheit werden. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt: diese Hoffnung entspringt ihrerseits — wo sie nämlich überhaupt kritischen Sinn hat, d. h. auf

wissenschaftsmöglichem Gebiet — erst der vorher gegebenen individuellen Ueberzeugung. Auf praktischem und synthetischem, also auch auf metaphysischem Gebiet entspringt aus der individuellen Ueberzeugung — oder ist eins mit ihr — die Ueberzeugung von der absoluten Gültigkeit; sie ist selbstverständlich vorhanden, ehe diese Gültigkeit etwa durch die Zustimmung der Andern empirisch „erwiesen" werden kann.

Philosophie in unserm Sinne muss individuell sein; aber sie besitzt trotzdem für das philosophische Individuum höchste Ueberzeugungskraft. Sie erfüllt also alle drei Postulate der philosophischen Persönlichkeit. Nun müssen wir aber auf einen Punkt zurückkommen, den wir hier bisher absichtlich vernachlässigt haben. Wir sprachen stets so, als ob auf dem Gebiete theoretischer Erfahrungsmöglichkeit die individuelle Wahrheit mit der generell-wissenschaftlichen sich decke oder doch decken könne. Genau genommen ist das nicht richtig, wie wir im ersten Bande hervorgehoben haben. Die wissenschaftliche Wahrheit wird immer ein Durchschnitt oder eine Abstraktion aus vielen Individualwahrheiten sein. Kein Individuum, sagten wir, erlebt die Wirklichkeit jemals genau so oder nur so, wie Wissenschaft sie lehrt. Das gilt auch für die Welt erfahrungsmöglicher Tatsachen. Es wird immer individuelle Nüancen geben. Wie verhält sich nun die Ueberzeugungskraft individueller Wahrheit mit Bezug auf diese Art individuellen Sondergutes? Und welche Rolle spielt es in der philo-

sophischen Weltanschauung? — Man muss sich zunächst klar machen, um welche Art individuellen Sonder-Erkennens es sich dabei handeln kann. Nicht um Sonder-Denken. Denn das Denken eines Individuums ist entweder logisch, im Sinne der Konstanznorm, oder es ist unlogisch. Im letztern Falle ist es aber der wissenschaftlichen Korrektur zugänglich, da sich die logische Richtigkeit für ein Individuum mit der generell-logischen Richtigkeit vollkommen deckt. Im ersten Fall kann es sich nicht um individuelles Sondergut in dem hier gemeinten Sinne handeln, aus demselben Grunde, den wir soeben angeführt haben. Auf dem Gebiete des Denkens sind also jene „Nüancen" von vornherein ausgeschlossen. Hier muss sich die individuelle Wahrheit, soll sie auf die Dauer und für ein kritisches Individuum Wahrheit bleiben können, mit der wissenschaftlichen Wahrheit decken. Natürlich gibt es im „angewandten" Denken individuelles Sondergut; das sind die individuellen Neu-Kombinationen, unter denen sich auch alle Theorien befinden. Allein diese Gebilde können, soweit ihre theoretische Bedeutung und nicht ihr eventueller praktischer Einschlag in Betracht kommt, nur insofern Sondergut sein, als das ihnen zugrundeliegende Primär-Erkennen und die entsprechenden Sekundärvorstellungen Sondergut sind.

Diesen Nüancen des Primär-Erlebens und des mit ihm gegebenen Sekundär-Vorstellens wenden wir uns nun zu. Wir wissen,dass für die denkende Kombination und

damit auch für jede individuelle Weltanschauung das sogenannte Primäre nur insofern in Betracht kommt, als es in konstanten Sekundärvorstellungen gegeben ist. Erst auf Grund der konstanten Sekundärvorstellungen „bilden" wir uns ja die postulierte primäre Wirklichkeit. Was in konstanten Sekundärvorstellungen nicht gegeben ist, das halten wir nicht für primäre Wirklichkeit, sondern für primäre oder sekundäre Täuschung, — das kann also auch nicht zur individuellen Wahrheit gehören. Anderseits sind wir kraft der als „Anspruch der Treue" sich manifestierenden Konstanznorm fest überzeugt, dass die primäre Wirklichkeit den konstanten Sekundärvorstellungen „entspricht". So dass man also nicht sagen kann, die im ersten Bande hervorgehobene mögliche Variation der primären Wahrnehmungen gegenüber den Sekundärvorstellungen — oder umgekehrt — verunmögliche die Ueberzeugung von der Richtigkeit dieser Vorstellungen und damit das Vertrauen in die Wahrheit des Erkennens überhaupt. Wer uns im Sinne eines derartigen Skeptizismus verstanden hat, der hat uns eben missverstanden. — Was hat also individuelles Sondergut des sekundären Vorstellens — des individuell konstanten natürlich — für die individuelle Wahrheit und für die Weltanschauung zu bedeuten?

Es kann sich um Nüancen von „sinnlichen" oder von Deutungsvorstellungen handeln. Wir haben bereits mehrmals hervorgehoben, dass die inter-individuellen Differenzen der Deutung grösser sind als diejenigen des

Erkennens im engern Sinne. Auf diesem letztern Gebiet spielen sie dem Gemeinsamen gegenüber eine geringe Rolle. Wir nehmen an, das Individuum sei sich der vorhandenen Differenzen und des nur-individuellen Charakters seiner Vorstellungsweise bewusst; denn nur dieser Fall kommt für die Bildung der individuellen Wahrheit in Betracht. Dann gibt es zwei Möglichkeiten, sich dazu zu stellen. Entweder ist man überzeugt, dass die eigne Vorstellungsweise die richtige und dass alle andern falsch seien, oder man hält die eigne für eine von vielen individuell möglichen Nüancen. Nur im ersten Fall handelt es sich um individuelle Wahrheiten; im zweiten Fall sind es Wahrscheinlichkeiten ohne vollen Wahrscheinlichkeitswert, etwa von dem Wert wissenschaftlicher Theorien. Die Frage nach der höchsten Ueberzeugungskraft kommt also nur für den ersten Fall in Betracht. Dort ist aber höchste Ueberzeugung nicht nur möglich, sondern tatsächlich. Sie ist auch „berechtigt", da eine Gegendemonstration oder ein Gegenbeweis nicht möglich ist, solange die Individualvorstellung, wie wir voraussetzten, konstant ist. Selbstverständlich können diese Konstanz nur solche Nüancen haben, die in ein (individuelles) S y s t e m der Wirklichkeit passen, die also keiner andern individuellen Wahrheit widersprechen, die zu allen andern vielmehr in konstanten Beziehungen stehen. Diese Sonder-Wahrheiten verhalten sich also genau so wie alle früher besprochenen Erkenntnisse, die (vorläufig oder dauernd) nicht allgemein als wahr anerkannt sind; die neue Art

lässt sich von der früher besprochenen überhaupt nicht scharf trennen. Die blossen Wahrscheinlichkeiten oder Meinungs-Nüancen hingegen sind nicht Wahrheiten und „beanspruchen" nicht individuellen Ueberzeugungswert.

Damit ist auch schon die Bedeutung beider Arten von Sondergut für die Weltanschauung klargestellt: die einen, die „Meinungen", nehmen dieselbe provisorische oder doch nebengeordnete Stelle ein wie in ähnlicher Weise etwa die Theorien und Hypothesen; die andern müssen und können definitiv in das Gefüge des theoretischen oder synthetischen Weltbildes aufgenommen werden. Auf keinen Fall wird der Charakter der Weltanschauung oder ihre Ueberzeugungskraft durch die Einbeziehung der „Nüancen" gegenüber unsrer bisherigen Darstellung verändert. Was wir hier nachgeholt haben, ist nur ein neuer Beitrag zur Feststellung der individuellen Art aller Weltanschauung. Man kann nun freilich nicht mehr sagen, die theoretisch-definitive Wahrheit des Philosophen decke sich innerhalb der möglichen Erfahrung vollständig mit der generell feststehenden — wissenschaftlichen — Wahrheit. Aber man kann immer noch sagen und muss immer wieder betonen: die rein theoretische Wahrheit des Philosophen in unserm Sinne widerspricht niemals der definitiven wissenschaftlichen Wahrheit, soweit sich von einem Definitivum überhaupt sprechen lässt. Denn innerhalb des Generellen, also unter Abrechnung der Nüancen, ist selbstverständlich die theoretische Wahrheit echter Philosophie mit der

allgemeingültigen identisch. Für das philosophische D e n k e n speziell heisst das, dass es unter allen Umständen logisch richtig sein muss; sonst ist es weder wissenschaftlich noch philosophisch.

Wir sagten, Philosophie müsse und könne ausserdem nicht allein Sache des Erkennens sein. Spricht nun ihr persönlicher Charakter nicht gegen ihre individuelle Ueberzeugungskraft, so wird man ihr vermutlich einen Vorwurf daraus machen, dass die postulierte und erreichbare Weltanschauung nicht durchaus, ja wesentlich nicht, auf dem Wege möglicher Erkenntnis zustande kommen kann. Man wird sagen, unsre Philosophie sei s p e k u l a t i v e Philosophie, und wird damit etwas Verächtliches bezeichnet zu haben glauben, mit dem man sich nicht weiter ernstlich zu beschäftigen brauche. Nun sind wir blossen Wörtern gegenüber ein wenig harthörig; wir möchten immer gern wissen, was damit genau gesagt sein soll. Der Vorwurf, der in der Bezeichnung offenbar liegen soll, kann sich gegen verschiedene Seiten oder Eigentümlichkeiten unsrer Philosophie richten oder zu richten glauben. Dementsprechend kann die Bezeichnung verschiedene Meinungen haben. Vielleicht will man einfach sagen, Weltanschauung im Sinne unsrer Philosophie sei eben eine persönliche Angelegenheit, sofern sie über Wissenschaft hinausgehe; sie sei insofern nicht allgemein gültig und habe für die Allgemeinheit nichts zu bedeuten; sie habe den Sinn einer schönen Illusion, weiter aber auch gar keinen. Wir haben darauf vorläufig nicht viel zu

erwidern. Dass Philosophie eine persönliche Angelegenheit ist, zunächst wenigstens, das haben wir selber betont; ebenso, dass Weltanschauung auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen könne. Nur können wir darin nach allem, was wir gesagt haben, keinen Makel erblicken. Jede Angelegenheit ist schliesslich eine persönliche Angelegenheit oder gar keine; sie braucht ja keine n u r - persönliche zu sein, und Philosophie ist es gewiss nicht. Anderseits hat sie einen viel höhern Anspruch als den der Allgemeingültigkeit im Sinne der generellen Anerkennung; sie erhebt den Anspruch der Absolutheit und erfüllt diesen Anspruch im Wesentlichen, wie wir gesehen haben, für das Individuum. Dass Weltanschauung aber eine „blosse Illusion" sei — soweit sie über Wissenschaft hinausgeht —, das ist eine unverständliche Behauptung. Für das Individuum bedeutet sie höchste mögliche Gewissheit. Wenn man aber sagen will, dass sie für A n d r e Illusion sei, so heisst das wieder nichts, als dass ihr allgemeine Anerkennung fehle und fehlen müsse, solange es verschiedene Persönlichkeiten gibt. Es bleibt der Vorwurf, dass sie für Andre „nichts zu bedeuten habe". Darüber, wie über den individuellen „Wert", werden wir indessen an späterer Stelle zusammenhängend unsre Meinung darlegen.

Versteht man aber unter „Spekulation" allgemein, dass Philosophie über mögliche Erkenntnis hinausgehe, und macht man ihr diese „Transzendenz" — abgesehen von dem persönlichen Charakter — zum Vorwurf, so

vermögen wir diesen Vorwurf als solchen abermals nicht zu verstehen. Es wird doch niemand behaupten wollen, dass nur Erkenntnis im Leben Sinn und Existenzberechtigung habe. Das müsste ein armes, ja ein unmögliches Leben sein. Wir „treiben" aber Philosophie um des Lebens im höchsten Sinne willen. Was wir nun von und mit der Philosophie wollen, ist allerdings nicht zu erreichen ohne praktische Wahrheit, ohne metaphysische Position und ohne Synthese zur Weltanschauung. Das „Hinausgehen" über die Erkenntnis im Sinne rein theoretischer Erfahrung ist also einfach eine Notwendigkeit. Es ist aber nicht ein Hinausgehen über die Erfahrung überhaupt. Praktische Erfahrungen sind auch Erfahrungen; sie haben ihre Gewissheit und ihre Möglichkeit für sich. Von theoretischer Erfahrung allein lebt kein Mensch und keine Kultur. Der Philosoph aber bleibt innerhalb seiner theoretischen und seiner praktischen Erfahrung, und gerade er geht keinen Schritt darüber hinaus. Denn auch eine metaphysische Position kommt nicht anders zustande als durch „Anwendung" praktischer Erfahrung auf theoretische Wahrheit. Dass die Erfahrung des Philosophen nicht durchwegs mit der Erfahrung Andrer identisch ist, das ist Sache der Individualität überhaupt; man kann der Philosophie nicht zum Vorwurf machen, dass es Individualität gibt, selbst wenn man diese Tatsache an und für sich als „Fehler" zu betrachten geneigt sein sollte.

Wer aber an dem Phantasie-Charakter aller

Synthese Anstoss nimmt, den kann man nur darauf hinweisen, dass darin Synthese nicht verschieden ist von allem „angewandten" Denken. Wenn alles Denken wahres Phantasieren ist, so ist alle Synthese nicht minder wahres Phantasieren. Denn Synthese geschieht auf Grund geprüfter Wahrheit und ist so wahr wie die wissenschaftliche und praktische Ueberzeugung des Philosophen. Nur eben wesentlich persönlich wahr; aber darauf brauchen wir nicht noch einmal zurückzukommen. Im übrigen kann alle Synthese schliesslich als Deutung aufgefasst werden. Der Philosoph erdeutet aus der theoretischen Wirklichkeit unter Führung praktischer Postulate den „Sinn" und das „innere Wesen" der Welt. Genau so, wie wir Alle aus gewissen Zeichen fremder Leiber unter Führung der praktischen Grundtendenzen den Sinn und das Wesen, d. h. die Seele, zu diesen Leibern erdeuten. Für den Philosophen ist die theoretische Welt das universale Symbol oder die Offenbarung des eigentlichen Wesens, das darin zum greifbaren, sinnlichen Ausdruck kommt. Gerade so, wie für uns Alle der Leib mit seinen Zeichen Symbol und Offenbarung eines individuellen Erlebens, einer Persönlichkeit ist. Wir Alle suchen individuelle, einzelne Persönlichkeiten; der Philosoph sucht die universale, absolute Persönlichkeit, das Persönliche schlechthin, in seinen Zeichen. Wir haben schon früher einmal auf den „spekulativen" Charakter aller Deutung hingewiesen; hier wollen wir uns mit diesen Andeutungen begnügen.

Es könnte endlich sein, dass man mit der Bezeichnung „Spekulation" der Philosophie nach unsrer Definition den Vorwurf der Kritiklosigkeit machen wollte. Diesen Vorwurf müssen und können wir aber durch einfachen Hinweis auf früher Gesagtes entkräften. Philosophie in unserm Sinne ist nicht nur kritisch, sie muss es sein. Wenn irgend jemand, so muss der Philosoph, der Weltanschauung in unserm Sinne will, sich über sich selber, über seine Möglichkeiten und seine Grenzen Rechenschaft geben. Denn er will Wahrheit, und Wahrheit kann nur auf kritischem Wege erreicht werden. Wir haben in unsrer Darstellung immer wieder betont, dass auf dem Gebiete theoretischer Erfahrung Philosophie unter keinen Umständen im Widerspruch mit der vollkommen kritischen Wissenschaft stehen darf und stehen kann, wenn sie echt sein soll. Auch wenn sie mit der Wissenschaft nicht zusammenfällt, wenn sie in manchen individuellen Ueberzeugungen und Theorien über den Stand der generellen Wahrheit hinausgeht, so muss sie selbst in diesen Partien mit der kritischen Wissenschaft primär und sekundär harmonieren. Sonst harmonierte sie mit sich selber nicht. Der Philosoph in unserm Sinne weiss auch so gut wie irgend jemand, wo die Möglichkeit theoretischer Erfahrung, wo Allgemeingültigkeit, wo Demonstrierbarkeit und Beweisbarkeit aufhören. Er ist sich vollkommen bewusst, dass seine Philosophie „persönlich" ist; man braucht ihm das nicht erst zu sagen. Trotzdem ist er überzeugt. Denn die Kritik ist nur

imstande, falsche Ansichten und Ansprüche richtigzustellen, aber sie ist nicht imstande, die ihrerseits kritisch fundierte theoretische und praktische Ueberzeugung zu erschüttern. Das ist auch gar nicht ihre Aufgabe; Kritik richtet sich nur gegen falsche individuelle „Ueberzeugung", aber sie steht damit direkt im Dienste der wahren individuellen Ueberzeugung. Kritik, auch Erkenntniskritik, hilft gerade die philosophische Wahrheit zu finden; Kritik ist eines der hervorragendsten und unentbehrlichsten Mittel aller echten Philosophie. Die Weltanschauung, die wir meinen, ist spekulativ, wenn man damit ihre praktische Bedingtheit oder ihren synthetischen und teilweise metaphysischen Charakter oder ihre individuelle Art bezeichnen will. Aber sie ist trotz alledem kritisch; denn sie ist philosophisch.

Philosophie in unserm Sinne erhebt keine falschen Ansprüche; sie ist auch insofern kritisch. Nie wird sie behaupten, ihre Weltanschauung sei Sache der Erkenntnis allein. Nie wird sie den individuellen Einschlag selbst in ihrer theoretischen Seite leugnen. Nie wird sie endlich Beweisbarkeit oder Demonstrierbarkeit oder gar faktische Allgemeingültigkeit ihrer ganzen Weltanschauung behaupten. Sie hat es gar nicht nötig; denn ihre Ueberzeugung ruht auf festem Grunde und bedarf keiner Stützen. Durch ihren Verzicht auf alle unmöglichen Ansprüche und durch den diesen Verzicht möglich machenden kritischen Aufbau unterscheidet sich echte „spekulative" Philosophie von aller falschen Speku-

lation. Und wenn man ihr den zitierten Vorwurf macht, so verwechselt man sie einfach mit dieser falschen Spekulation. Gewiss kommt diese letztere auch vor, bei Individuen, die sich Philosophen nennen, wie bei solchen, die es nicht tun. Aber unsere Philosophie hat damit nichts zu schaffen. Falsche Spekulation ist vielleicht ihre grösste Feindin; sie darf auf keinen Fall mit ihr identifiziert werden. Falsch ist eine Spekulation, wenn sie auf wissenschaftsmöglichem Gebiete generellen Tatsachen widerspricht; falsch, wenn sie in ihrem Denken unlogisch und unkritisch ist. Falsch aber auch, wenn sie auf demselben Gebiete in ihren Theorien mit metaphysischen Grössen rechnet; denn metaphysische Positionen sind nicht am Platze und nicht zu rechtfertigen, solange es sich noch um mögliche Erfahrung handelt, solange das Problem also noch nicht theoretisches Höchstproblem ist. Wer eine theoretische Einzeltatsache unmittelbar metaphysisch erklärt, der erklärt sie überhaupt nicht. Sie muss erst einmal in den theoretisch-erfahrungsmässigen Zusammenhang mit andern Tatsachen gebracht werden. Mit ihnen zusammen, mit der Totalität wissenschaftsmöglicher Tatsachen, mag sie dann immerhin — das ist notwendig — in eine höchste, metaphysische Problemlösung eingeschlossen werden.

Falsch ist eine Spekulation auch dann, wenn sie harmonielos oder systemlos ist; oder sie ist dann mindestens unvollkommen. Denn höchste Wahrheit ist erst möglich, wenn alle Einzelwahrheiten unter einander

harmonieren. Falsch ist sie, wenn sie sich in ihrem praktischen Einschlag nicht von Normen, sondern von einfachen „Bedürfnissen" leiten lässt. Denn es fehlt ihr dann die praktische Wahrheit im Sinne der konstanten Notwendigkeit. Falsch ist sie, wenn ihre Synthese — mit Einschluss der metaphysischen Position — sich nicht streng an die theoretischen Tatsachen und die praktische Normwahrheit hält; denn dann besitzt sie wiederum nicht die Qualitäten, die wir von philosophischer Weltanschauung im Interesse der philosophischen Sehnsucht verlangen. Falsch ist sie endlich, wenn sie Ansprüche erhebt, die sie niemals erfüllen kann. Wir meinen gerade die Ansprüche der Allgemeingültigkeit, der generellen Wahrheit, der Demonstrierbarkeit und Beweisbarkeit. Denn in diesem Falle ist sie d o g m a t i s c h in dem mit Recht verpönten Sinne. Sie gibt sich dann sozusagen für Wissenschaft aus und betrügt damit entweder sich selber oder sucht doch Andre zu betrügen. Echte Philosophie steht diesem Dogmatismus vollkommen fern, wenn es auch Tatsache ist, dass manche philosophischen Geister dem Fehler verfallen sind. Echte Philosophie trägt ihre Wahrheit in sich; sie sieht sich nicht nach „Beweisen" um, die doch keine Beweise sein können. Wenn Philosophen dem Dogmatismus anheimfallen, so geschieht es übrigens in der Regel unter dem Einfluss einer Zeitströmung, welche sich durch ganz einseitige Wertschätzung des Erkennens und speziell des wissenschaftlichen Erkennens auszeichnet. Man findet aber

den Dogmatismus gerade dann auch anderswo als nur innerhalb der sogenannten d. h. der insofern falschen Spekulation. Die, welche sich Vertreter der „Wissenschaft" nennen, pflegen nicht immer davon frei zu sein. Es ist auch ein Dogmatismus, wenn man behauptet, dass Wissenschaft für sich allein jemals Weltanschauung zu schaffen vermöge, — oder wenn man für allgemein „wertlos" erklärt, was nicht oder nicht nur Erkenntnis oder Wissenschaft ist.

Nach alledem steht es mit dem Vorwurf der Spekulation so: entweder trifft er Philosophie in unserm Sinne überhaupt nicht, sondern er ist gegen f a l s c h e Philosophie gerichtet und ist dann mit unsern eignen Intentionen einig; — oder er versteht unter Spekulation tatsächlich Philosophie in unserm Sinne, aber dann ist er kein Vorwurf mehr, sondern einfach eine Bezeichnung für etwas, was vor jeder wirklichen Kritik besteht. — Wir haben aber noch einem möglichen Einwand zu begegnen. Er knüpft gerade an unsre Ablehnung des Dogmatismus an. Eine Philosophie, die nicht wenigstens „in einem gewissen Sinne" dogmatisch sei — so sagt man —, könne nicht die absolute Ueberzeugungskraft haben, die wir ihr zuschreiben. Es seien doch verschiedene persönliche Weltanschauungen denkbar, die alle auf dem von uns bezeichneten Wege in gleich kritischer Weise zustande gekommen seien. Ein kritisch-philosophisches Individuum müsse jeder von ihnen ihr persönliches Recht und ihre individuelle Wahrheit zugestehen; dann aber könne es nicht

mehr glauben, dass seine Anschauung die „absolut" wahre sei. Oder es müsse seine Anschauung trotzdem für die einzig wahre halten; aber dann vertrete es selber den Dogmatismus, den wir zurückgewiesen haben. Wir wollen die Missverständnisse, die in dieser oder einer ähnlichen Argumentation stecken, in aller Kürze zu zerstreuen suchen.

Zunächst ist selbstverständlich richtig, dass es verschiedene Weltanschauungen geben kann, die unsern Postulaten entsprechen. Jede von ihnen hat individuelle Wahrheit, und jeder kritische Philosoph muss das zugeben. Aber es ist falsch, daraus zu folgern, dass für einen Philosophen deshalb die Wahrheit oder die absolute Wahrheit seiner eignen Ueberzeugung wankend werden müsse, sofern sie wirklich auf unserm Wege zustande gekommen ist. Er sieht einfach, dass seine Wahrheit nicht allgemein anerkannt wird, und er weiss, dass kein Beweis dagegen etwas ausrichten kann, insofern als Andre eben anders werten und die Welt infolgedessen anders sehen. Er begreift ihre Weltanschauungen von ihren Normen aus — von den weniger ins Gewicht fallenden individuellen Differenzen auf theoretischem Gebiet einmal abgesehen —, und er gibt zu, dass sie von diesen Normen aus „richtig" sind. Aber er ist überzeugt, dass diese Normen selber nicht richtig sind, dass sie nicht den ewig wahren Werten entsprechen. Er muss überzeugt sein, dass die Andern über die wahren, sein sollenden Werte sich täuschen, sofern sie nicht mit seinen eignen Normen übereinstimmen. Er begreift die indivi-

duelle Wahrheit jeder echt philosophischen Weltanschauung; aber er ist fest überzeugt, dass nur eine, nämlich seine eigne, a b s o l u t wahr sei. Allen andern kann er nur insofern Wahrheit zugestehen, als sie mit seiner eignen übereinstimmen. Ausgenommen die noch provisorischen, theoriemässigen Partien, über die er sein endgültiges Urteil zurückhält.

Wenn man dies Festhalten an der eignen, theoretisch und praktisch auf kritische Weise begründeten Ueberzeugung Dogmatismus nennen will, so mag man es tun. Sicher aber ist es nicht der Dogmatismus, den wir vorhin zurückgewisen haben. Denn es wird unserm Philosophen nicht einfallen zu glauben, seine Anschauung müsse sich den Andern durch Beweis und Demonstration aufzwingen lassen. Er weiss, dass sie nicht zur faktischen Allgemeingültigkeit berufen ist, solange es verschiedene Persönlichkeiten gibt. Es wird ihm auch nicht einfallen, Weltanschauung als Sache der Erkenntnis zu erklären und etwa die Andern als einsichtslos oder böswillig widerstrebend zu betrachten, wenn sie nicht seine Ueberzeugung akzeptieren. Denn sie „können nicht anders". Wohl aber wird ihm dies Nicht-anders-können selber Problem sein, das in seiner Weltanschauung von seinen Normen aus gelöst sein muss. Er wird überzeugt sein, dass Sinn und Plan in der Verschiedenheit der Persönlichkeiten steckt, und dass die fremden Weltanschauungen trotz ihrer partiellen Irrtümer ihre Bedeutung im Ganzen der Kultur haben. W i e er die Tatsache mit den ewigen Normen

vereinige, das ist Sache der Synthese. — Man darf übrigens an dieser Stelle wohl betonen, dass echte Weltanschauungen stets gewisse Verwandtschaften haben werden, die unser Philosoph erkennt und die es ihm erleichtern, das Bestehen fremder Normen und fremder Synthesen mit seiner eignen Weltanschauung in synthetische Harmonie zu bringen. Gemeinsam sind die wissenschaftlichen Tatsachen, gemeinsam ist der logische und kritische Aufbau; gemeinsam ist vor allem auch der ernste Wille zur praktischen Wahrheit und damit die Anerkennung der „formalen" Konstanznorm, woraus sich dann auch die gemeinsamen formalen Prinzipien der Synthese ergeben, welche der gemeinsamen philosophischen Sehnsucht entspricht. Gemeinsam ist endlich die Ablehnung aller falschen Spekulation und aller falschen Ansprüche, des Szientismus und Intellektualismus, überhaupt aller derjenigen Positionen, die sich mit dem Streben nach Weltanschauung und mit echter Philosophie nicht vertragen.

Aber man wird trotz allem unsern Philosophen der U e b e r h e b u n g zeihen, weil er den Mut hat, seine Weltanschauung, wenigstens nach ihren individuell gesicherten Seiten, für absolut richtig zu halten. Allein auch dieser Vorwurf trifft gerade für echte Philosophie niemals zu. Echte Weltanschauung ruht stets auf theoretischen Tatsachen und auf praktischen Normen. Beide sind dem Philosophen gegeben und stehen ausserhalb seiner Willkür. Auf die rein theoretische Seite der Weltanschauung kann

sich der Vorwurf der Ueberhebung sowieso kaum beziehen, weil sie ja zum geringsten Teil Sache des einzelnen Individuums ist und weil sich darin infolgedessen eine Weltanschauung nicht wesentlich von andern unterscheidet. Es bleiben die N o r m e n ,durch die auch der praktische Einschlag der Synthese gegeben ist. Auch sie, und sie erst recht, stehen ü b e r dem Individuum und seiner Willkür. Es steht nicht in seinem Belieben, prinzipiell so oder anders zu werten. Die Normen sind ihm gegeben, und sie v e r l a n g e n, dass er sie anerkenne. Jede echte Weltanschauung muss für diesen Imperativ Raum haben. Sie muss dazu einen absoluten Imperator glauben, als persönliches Zentrum des Normwillens. Der Philosoph kann deshalb seine Weltanschauung — selbst abgesehen vom überindividuellen „Zwang" der theoretischen Tatsachen — niemals als sein eignes Werk einschätzen. Sie ist ihm Ausdruck eines Sollens, Erfüllung einer Mission, die ihm anvertraut ist. Sie ist ihm zugleich Offenbarung des Absoluten. Er kann sich selber nur als „Werkzeug" des Absoluten, als Vermittler seiner Offenbarung fühlen. Gerade deshalb ist jede persönliche Ueberhebung ausgeschlossen. Wer sich auf seine Weltanschauung oder auf ihre einzigartige Wahrheit „etwas einbildet", der ist insofern nicht Philosoph in unserm Sinne; denn er hat nicht das Verhältnis zum Absoluten, das wahre Philosophie voraussetzt; es fehlt ihm die Pietas. Der Philosoph, der unsrer Auffassung der Philosophie entspricht, fühlt sich als Propheten und Teilhaber

der absoluten Wahrheit, sofern er diese Wahrheit persönlich verkündet. Aber er fühlt sich anderseits als Gefäss und Werkzeug, sofern er sich bewusst ist, diese Wahrheit erst empfangen zu haben. Wer das Ueberhebung nennen will, mag es tun; aber er trifft damit nicht die Stimmung des Philosophen selber.

Dem „prophetischen" Bewusstsein widerspricht übrigens keineswegs die Einsicht in die individuelle Entstehungsweise und „psychologische Bedingtheit" der Weltanschauung. Wer sich als Vermittler der absoluten Wahrheit fühlt, dem ist es selbstverständlich, dass er als Individuum für seinen Beruf geschaffen ist und dass die Befähigung zu diesem Beruf in seiner individuellen „Natur" liegt. Die individuell-psychische Genesis seiner Philosophie und Weltanschauung erscheint ihm als Reifwerden zum Beruf, zu dem er bestimmt ist. Er *soll* das Absolute erfassen und darstellen; darum soll er sich so „entwickeln", wie es in der individuellen Genesis seiner Philosophie geschieht. Individueller Charakter und absolute Wahrheit der Weltanschauung widersprechen sich nicht. Die Weltanschauung ist nur scheinbar „rein individuell bedingt"; in Wirklichkeit ist sie für den echten Philosophen samt seiner ganzen Individualität *absolut* gewollt. — Weltanschauung ist wesentlich *Forderung*, die der Philosoph zunächst an sich selber stellt. Sie schliesst freilich auch eine Forderung an Andre, ja an die ganze Welt ein: die Wahrheit soll, nach ihrer theoretischen und praktischen Seite, von Allen

anerkannt werden. Die tatsächliche partielle Nichtanerkennung tut der Forderung selber keinen Eintrag. Sie ist ein Nichtseinsollendes in den Augen des Philosophen, oder wenigstens etwas, das nicht ewig bleiben soll. Aber diese Betrachtungsweise hat weder mit Verachtung der Andern noch mit Selbstüberhebung etwas gemein. Sie schliesst aber den Glauben und die Hoffnuug ein, dass die Wahrheit mehr und mehr zur Anerkennung gelange. Sie bedeutet zugleich die individuelle Pflicht der Mitarbeit an den Plänen des Absoluten, die Pflicht der Erziehung. Sind nicht gerade die berufenen Führer stets von Ueberhebung und von Verachtung der Andern gleich weit entfernt gewesen? Sie haben stets die Andern geachtet und geliebt, schon weil sie in ihnen etwas sahen, das werden soll. Man kann nicht Erzieher und Führer sein, ohne zu lieben und zu achten. Wer sich überhebt, ist kein rechter Erzieher; ihn lehnen die Andern von vornherein ab. Nur wer im D i e n s t e der Wahrheit steht, kann zur Wahrheit führen.

Damit ist auch schon ein wesentliches von dem vorweggenommen, was wir zu einem letzten Einwand gegen Philosophie in unserm Sinne zu sagen haben. Wir haben gezeigt, dass Einsicht in die „individuelle Bedingtheit" der Weltanschauung ihren Absolutheitscharakter nicht zu stören vermag. Man wird aber weiter einwenden, die Einsicht in die m e n s c h l i c h e Natur aller Aussagen über das Absolute und seine Pläne verbiete doch, diesen Ansichten mehr als „relative" Bedeutung beizumessen.

Wenn alle Spekulation menschlich bedingt sei: wie könne man sich dann vermessen, das Unbedingte zu erfassen? Es könne sich doch im besten Fall eben um eine menschliche „Ansicht" handeln. Sei es aber so, so könne keiner Weltanschauung absolute Wahrheit zukommen. — Wir können zur Erwiderung nur noch einmal betonen, dass der Philosoph sich als Mensch durchaus Träger der Ideen des Absoluten weiss. Seine Normen sind nicht ein „menschliches Bild" der absoluten Wahrheiten im Sinne etwa einer ungenauen Kopie. Sondern sie repräsentieren diese Wahrheiten und Absichten selber. Der Philosoph ist sich bewusst, das Ewige zu schauen, gerade vermöge der Durchblicke, welche die Normen ihm gewähren. Alle Wahrheiten der Philosophie sind „menschliche" Wahrheiten, gewiss; sie teilen diesen Charakter mit allem, was unter uns überhaupt als Wahrheit gilt. Aber sie sind nicht von Menschen gemacht noch aufgestellt; sie machen selber den Menschen zu dem, was er ist und sein soll. Der Mensch selber steht im absoluten Zusammenhang, und es sind „übermenschliche" Tatsachen, die „hinter" ihm und seiner menschlichen Wahrheit stehen. Die Menschlichkeit aller Philosophie verbietet nicht, ihre absolute Wahrheit zu glauben. Umgekehrt: die philosophische Ueberzeugung sagt dem Philosophen, dass er vom Absoluten dazu bestimmt ist, gerade in seiner Menschlichkeit das Uebermenschliche zu erfassen. Philosophie bedeutet ihm Rückkehr zu den eignen Quellen. Weltanschauung ist ein Schauen der absoluten Gründe, aus denen auch alle Menschlichkeit stammt.

Der „Wert" der Philosophie

Wir bilden uns nicht ein, die Verächter der Philosophie bekehrt zu haben. Wir wollten ja auch in erster Linie denjenigen dienen, welche die philosophische Sehnsucht kennen und doch an ihrer Erfüllungsmöglichkeit oder an der „Berechtigung" einer philosophischen Weltanschauung zweifeln. Die Verächter werden im besten Falle zugeben, was wir gesagt haben. Aber sie werden Philosophie nach wie vor ablehnen, weil sie „keinen realen Wert" habe. Vielleicht meinen sie damit allerdings nicht einen Wert überhaupt, sondern einen „materiellen" Wert. Jedenfalls aber müssten wir uns selber widersprechen, wollten wir uns der Hoffnung hingeben, ihnen den Wert der Philosophie „beweisen" zu können. Das wollen wir denn auch im folgenden nicht versuchen. Aber wir möchten in aller Kürze und ohne den Anspruch der Vollständigkeit zu zeigen versuchen, was Philosophie wesentlich für den Philosophen selbst, was sie aber unter Umständen auch für Andre bedeuten kann. Vieles dürfte ja aus frühern Abschnitten schon klar geworden sein; es kann sich hier nur um eine Ergänzung handeln.

Zunächst hat Philosophie, mit der ihr entsprechenden Weltanschauung, offenbar den Sinn, dass sie das Individuum von der Inkonstanz seines Handelns prinzipiell zu befreien geeignet ist. Wir wissen, dass diese von Vielen verurteilte Inkonstanz mit der Variabilität der primären Werte (der Ziele) einerseits und mit der Unsicherheit über die theoretischen Verhältnisse anderseits zusammenhängt. Die doppelte Variabilität gestattet

nicht nur kein einheitliches, konstantes und insofern befriedigendes Handeln; sie verhindert schon, dass das Individuum auch nur in seinen Zielen und Absichten, Vorsätzen und Plänen konsequent und eindeutig sei, dass es auch nur „wisse, was es zu tun habe". Philosophie ist der Weg, über diesen als unwürdig empfundenen Zustand hinauszukommen. Sie schafft die Möglichkeit eines grossen, einheitlichen Lebensplanes, indem sie die Werte und ihre gegenseitigen Verhältnisse aufstellt und zugleich durch Aufklärung der theoretischen Beziehungen Gewissheit über die möglichen Mittel gibt.

Man wird indessen sagen, mit diesem Plane sei noch nicht viel gewonnen. Es liege im Gegenteil eine grosse Gefahr in solchem „Planen". Es liege dem Philosophen nahe, sich mit dem schönen Vorsatz zu begnügen und so die Flucht aus dem „Leben" in die Phantasie zu vollziehen. Dann sei Philosophie ein Vorwand oder ein Hindernis statt einer Vorbereitung und einer Hilfe für das „wirkliche Leben". — Es ist ohne weiteres zuzugeben, dass die bezeichnete Gefahr vorliegt. Allein es ist nicht auf die Rechnung der Philosophie zu schreiben, wenn ein philosophierendes Individuum ihr anheimfällt, sondern auf die Rechnung dieses Individuums. Denn Philosophie will und kann ihrem Wesen nach niemals das Letzte sein; sie will Vorbereitung sein, und es ist gerade vom Sinne aller Philosophie aus ein Fehler, wenn das Individuum bei der Vorbereitung stehen bleibt. Ein Philosoph im vollen Sinne dieses Wortes kann jedenfalls dabei nicht

bleiben. Sonst müssten seine Normen nicht Normen sein. Denn Normen verlangen in die Tat umgesetzt zu werden; sie sind Imperative, denen nicht Genüge getan ist, wenn man sie nur kennt und „prinzipiell" anerkennt. Das Ziel der Philosophie, Weltanschauung, darf für den Philosophen niemals letztes Ziel des Lebens bleiben. Es drängt über sich selber mit verpflichtender Notwendigkeit hinaus. Philosophie will nicht „Leben" ersetzen, sondern Leben vorbereiten und ein würdiges Leben möglich machen. Gerade wer den Sinn der Philosophie innerlich erfasst und erlebt, der weiss, dass es mit dem Plane nicht getan ist. Wie übrigens der Plan auch nicht alle Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen vermag. Nachher beginnt erst recht der Kampf mit den Hindernissen der Ausführung, die nicht zuletzt in der Persönlichkeit selber liegen. Die „Probleme des Lebens" sind Schwierigkeiten für sich; sie sind nicht gehoben, wenn die Probleme der Philosophie gelöst sind. Indessen kann auch diese Tatsache dem Wert der Philosophie, auf den allein sie Anspruch erhebt, nichts anhaben. Um so weniger, als in der Weltanschauung selber die Aufforderung und die prinzipielle Möglichkeit zur einheitlichen und konsequenten Ueberwindung der Ausführungsprobleme gegeben ist.

Aber man kann diese Lebensbedeutung der Weltanschauung im Prinzip anerkennen und doch den faktischen Lebenswert der Philosophie nur bedingt zugeben. Man kann sagen, Weltanschauung pflege doch nicht mit

einem Mal „fertig" zu sein. Insofern bedeute das Suchen nach ihr einen unerträglichen Aufschub des „wirklichen Handelns". Der Philosoph sei gezwungen, ad interim die Hände in den Schoss zu legen, und so sei es möglich, dass sein halbes Leben oder mehr über dem Planen „verloren gehe". — In diesem Einwand liegt eine Verkennung der Tatsachen; zum mindesten trifft er nicht den Philosophen allein. Denn schliesslich ist jedermann in demselben Falle: an uns Alle stellt das Leben seine Forderungen, ehe wir ihnen prinzipiell gewachsen sind. Der Philosoph ist Andern gegenüber auch dann schon im Vorteile, wenn seine Weltanschauung erst teilweise „fertig" ist. Im übrigen wird er nicht die Hände in den Schoss zu legen brauchen. Er wird, wie jeder Andere, gemäss seiner v o r l ä u f i g e n praktischen und theoretischen Wahrheit handeln. Sein Handeln wird so lange prinzipiell unvollkommen und wohl auch widerspruchsvoll sein, wie das Handeln der Menschen im allgemeinen. Aber gerade weil er besonders unter der Unsicherheit und Unvollkommenheit leidet, wird er um so energischer darüber hinaus zu kommen trachten. Und sollte selbst ein grosser Teil seines Lebens darüber hingehen, so weiss er doch, dass er tut, was er tun muss, und dass seine Arbeit nicht verloren ist. Es kann auch sein, dass Andre auf seinen Schultern stehen, denen sein Werk Vorarbeit und Hülfe zu zeitigerem Finden ihrer Wahrheit ist.

Hier ist wohl der Ort, von der individuellen „Relativität" aller philosophischen Wahrheit zu sprechen,

Wir meinen damit den Einwand, dass Weltanschauung eigentlich überhaupt niemals „fertig" sein könne, und dass die Arbeit des Philosophen eine Sisyphusarbeit und deshalb in Anbetracht des gesuchten Planes unfruchtbar sein müsse, gerade wenn er es mit der Philosophie ernst nehme. Die Tatsachen, die hinter diesen Bedenken stehen, lassen sich gewiss nicht einfach leugnen. Die theoretische Wahrheit ist wandelbar; die Erkenntnis und die Wissenschaft schreiten unablässig fort, und der Philosoph darf nicht stehen bleiben. Mehr als das: selbst Normen können sich wandeln; was als praktische Wahrheit galt, kann als Täuschung erlebt werden, und es kann eine andre Wahrheit an ihre Stelle treten. So scheint alles im Fluss, und unsre ganze Idee der Weltanschauung scheint an dieser harten Tatsache zu zerschellen. Denn mit den theoretischen und den praktischen Wahrheiten muss auch die individuelle Weltanschauung sich wandeln.

Wir haben dazu zweierlei zu bemerken. Gesetzt einmal, dieses „Fliessen" der theoretischen und praktischen Ueberzeugung wäre wirklich im vollen Umfang der Behauptung Tatsache: verlöre damit Philosophie die individuelle Bedeutung, die wir ihr bisher zugeschrieben haben? Wir denken nicht. Der Philosoph muss philosophieren, auch wenn er das Ziel niemals vollkommen erreicht weiss. Er wird sich auch mit der Tatsache der Wandelbarkeit seiner Weltanschauung abfinden müssen. Jede Phase der Weltanschauung wird

ihm Plan und Ueberzeugung sein, und er wird danach handeln, solange die Phase dauert. Aber er wird von einer folgenden Phase aus die frühere als partiellen Irrtum erkennen und doch niemals die Ueberzeugung verlieren, dass er sich der Wahrheit wieder ein Stück weit genähert hat. Denn jede Phase trägt die Wahrheitsüberzeugung in sich. Und aller Wandel wird ihm den Mut nicht zu rauben vermögen; denn seine Grundüberzeugung sagt ihm, dass es e i n e Wahrheit gibt. Er wird den Wandel als einen Fortschritt auffassen, als ein stückweises und immer vollkommeneres Sich-Offenbaren der einen, unwandelbaren Wahrheit. Er wird jeden Wandel bedauern, weil darin ein Irrtum zutage tritt; aber er wird nicht aufhören zu suchen und zu glauben. Er wird sich bewusst sein, bisher nie die ganze oder reine Wahrheit geschaut zu haben; aber er wird in jeder Stufe eine neue Erfüllung erleben, die ihm Gewissheit und Anleitung für sein Verhalten gibt. Der Vorsatz-Wert, der schon in jeder partiellen Erfüllung liegt, wird keiner Weltanschauung je verloren gehen. Wird auf einer folgenden Stufe der frühere Vorsatz teilweise als falsch erkannt, so tritt dafür nun ein besserer und vollkommnerer an seine Stelle. Jede Anschauung repräsentiert doch die volle Wahrheit, wenn sie wirklich individuelle Ueberzeugung ist, und kein Wandel vermag das Vertrauen zur Wahrheit selber zu erschüttern.

Das alles gilt unter der Voraussetzung, dass ständiger Wandel Schicksal jeder individuellen Wahrheit sei. Aber

diese Voraussetzung trifft nicht in ihrem vollen Umfange und ihrer vollen Schwere zu. Was zunächst das praktische Zentrum aller Weltanschauung betrifft, so wissen wir, dass das Individuum in der Regel durch allen vorläufigen Wandel hindurch tatsächlich einem Zustand individueller Reife zuschreitet, der das Ende der Wandelbarkeit bedeutet. Wir behaupten nicht, dass jedes Individuum diese Reife innerhalb seines Lebens erreiche; aber wir wissen, dass es möglich ist, sie zu erreichen. Es hiesse die Tatsachen verkennen, wollte man diese Möglichkeit bestreiten. Man darf nur die Reife der Normüberzeugung nicht mit der Konstanz des tatsächlichen, handelnden Verhaltens verwechseln, den beständigen Vorsatz nicht mit der beständigen Ausführung. Das Sollen kann konstant sein, auch wenn das Tun selber sich nicht konstant danach richtet. Es ist hinzuzunehmen, dass praktische Wahrheit, wie wir sie für die philosophische Weltanschauung postulieren, eine konstante Ueberzeugung von den grossen Zügen des seinsollenden Wertverhaltens bedeutet, und dass ein Schwanken untergeordneter Art — selbst wenn Reife im vollendeten Sinn niemals Tatsache würde — die Normwahrheit als ganze und damit den praktischen Einschlag der Weltanschauung im innersten nicht zu erschüttern vermag.

Dann bleibt noch die Wandelbarkeit der theoretischen Seite aller Weltanschauung. Indessen kann es sich dabei nur um den Wandel der rein theoretischen Wahrheiten handeln. Denn alle synthetischen

Ueberzeugungen mit Einschluss der metaphysischen Position und der praktisch mitbedingten Theorien sind, wenn einmal die praktische Wahrheit ihren Reifezustand erreicht hat, nur insofern wandelbar, als die theoretische Tatsachen-Erfahrung und ihre logische Verbindung sich zu ändern vermag. Und schliesslich reduziert sich diese Wandelbarkeit ihrerseits auf die mögliche Aenderung der Tatsachen-Erfahrung allein. Denn die logische Verarbeitungsweise als solche ist nicht wandelbar. Es gibt nur eine Art wahren Denkens, nur eine Logik. Sie wandelt sich nicht für das Individuum, das überhaupt „denken kann". Dies Denkenkönnen aber muss selbstverständlich für jedes Philosophieren vorausgesetzt werden; sonst wäre es kein Philosophieren im Sinne unsrer Definition. — Die Wandelbarkeit der „primären" Erfahrung ist nun allerdings vorhanden, und sofern Weltanschauung davon in Mitleidenschaft gezogen wird, teilt sie das Schicksal aller Wissenschaft. Beide können insofern niemals im strengen Sinne „fertig" werden. Darum bleibt die theoretische „Form" aller Weltanschauung stets eine zu erfüllende Aufgabe, und alle Weltanschauung ist nach dieser Seite hin stets unvollkommen oder doch unvollendet. Allein diese Tatsache vermag nicht ihren individuellen Wert zu vernichten. Denn einmal kommt es der Philosophie doch auch im Theoretischen nicht auf alle Einzelheiten, sondern auf die „grossen Züge" an. Und diese pflegen nicht in störender Weise wandelbar zu sein. Schliesslich verlangt der Philosoph

doch vor allen Dingen die grossen Grundtatsachen des Geschehens zu „verstehen". Und diese Grundtatsachen stehen fest trotz allen Fortschreitens der Wissenschaft; ja die „wichtigsten" unter ihnen stehen fest v o r aller wissenschaftlichen Einzelforschung.

Im übrigen ist der Philosoph wie jeder wissenschaftliche Arbeiter überzeugt, dass der „Wandel" der theoretischen Wahrheit einen steten Fortschritt, d. h. eine Annäherung an die Wahrheit darstellt. Dieser zuletzt durch die Konstanznorm begründete Glaube hat seine grosse Bedeutung für den individuellen Wert jeder theoretischen Weltanschauung. Es wäre dazu analoges zu sagen wie zu der Bedeutung desselben Glaubens gegenüber dem Wandel praktischer Wahrheiten. Wir wollen es nicht wiederholen. — Endlich darf man überhaupt die theoretische Wandelbarkeit in Anbetracht der Weltanschauung nicht zu hoch einschätzen. Die Normen und damit die primären Werte, die Imperative und die Absichten, die der Philosoph für sich als verpflichtend anerkennt und deren Walten er im Geschehen schaut, sie werden dadurch ja nicht berührt, wenn sie ihrerseits feststehen. Es kann sich nur darum handeln, die neuen Tatsachen synthetisch einzuordnen und auch sie verstehen zu lernen, wie die alten verstanden worden sind. So ist die „Relativität" aller Weltanschauung zwar mit bestimmten Einschränkungen eine Tatsache; aber sie vermag nicht, den individuellen Wert einer Weltanschauung überhaupt noch die individuelle Bedeutung der Philo-

sophie illusorisch zu machen. Vorausgesetzt natürlich, dass es sich stets um individuelle W a h r h e i t handle; doch ist dies immer der Fall, wenn die Philosophie den Weg geht, den wir für alle echte Philosophie postulieren. Im übrigen muss man verstehen, dass wir in unsrer Charakteristik des Werdens und des Wesens der Philosophie das I d e a l im Auge gehabt haben. In der Regel wird dahinter der einzelne Philosoph in dieser oder jener Beziehung um ein grösseres oder geringeres Stück zurückbleiben. Aber Philosophie selber wird dadurch nicht berührt.

Was wir bisher gesagt haben, gilt wesentlich vom Z i e l e der Philosophie, der Weltanschauung, und von der Philosophie nur sofern sie dies Ziel erreicht oder den Weg zu diesem Ziele darstellt. Wir haben hervorgehoben, dass ihre individuelle Bedeutung zunächst in der Schaffung eines umfassenden und einheitlichen Planes oder Vorsatzes für die eigne Lebensführung beruht. Allein Philosophie im Sinne des Philosophierens trägt auch einen ganz bestimmten und nicht zu unterschätzenden Wert in sich selber, ohne Rücksicht auf vollkommenere oder weniger vollkommene Erreichung des Zieles und besonders unabhängig von der möglichen und allerdings zu verlangenden Ausführung des Lebensplanes. Man muss, um diesen Wert zu verstehen, ihre „Genesis" noch von einer andern Seite her betrachten. Wir alle, ob wir die philosophische Sehnsucht kennen oder nicht, arbeiten mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln an der Ueber-

windung des „Uebels", an der mehr oder weniger planmässigen oder einheitlichen und umfassenden Schaffung einer idealen Welt rein positiver Werte. Wir tun es auch dann, wenn wir aus Erfahrung wissen, dass die Realisierung des Zieles schlechthin unmöglich ist, wenn wir sehen, dass hinter einem erreichten Gut gleich wieder ein neues Uebel sich erhebt, ja dass unter Umständen das Gut selber sich in ein Uebel verwandelt. Wir arbeiten mindestens von Fall zu Fall dem Uebel entgegen. Wir fassen aber auch weitere Ziele ins Auge, um möglichst viele Uebel auf einmal zu bekämpfen oder ihre Quellen zu verstopfen. Wir haben auch wohl, trotz der Variabilität der Werte und trotz des ewig wechselnden und neue Uebel mit sich bringenden Geschehens, gewisse Erfolge. Sie bedeuten nicht endgültige oder umfassende Resultate, aber sie sind doch Teil-Erfolge.

Doch scheiden sich die Geister in der Einschätzung solcher Teil-Erfolge. Es gibt Viele, die überhaupt nicht weiter sehen als bis zum nächsten Ziele, die also jederzeit nur mit dem gerade vorliegenden Uebel zu tun haben. Sie ziehen Vorteil aus ihrem engen Gesichtskreis; sie arbeiten im Moment und für den Moment, oder doch mit begrenzten Zielen, als ob mit dem Erfolg auf dem einen Gebiete dann alles gut wäre. Es ist dagegen für die philosophische Persönlichkeit charakteristisch, dass sie weiter blickt und grössere, ja grösste Zusammenhänge sieht und sehen will. So entstehen erst die grossen Probleme des Lebens. Das Streben der philosophischen

Persönlichkeit geht aufs Ganze; sie will gewissermassen alles oder nichts. Teil-Erfolge sind ihr wenig oder nichts. Nicht nur in der Philosophie, sondern auch im „Leben". Es wird keiner zum Philosophen im eminenten Sinne, dem nicht eine gewisse „Unersättlichkeit" innewohnt. Die Philosophen sind nicht die Männer der schwachen Leidenschaft und des lahmen Verlangens, als die sie dem Uneingeweihten gelegentlich erscheinen. Sie gehen wohl vielleicht nicht so freudig und mit Hingabe den einzelnen Dingen nach, die Andern „Leben" und Glück bedeuten. Aber nicht weil sie kein Verlangen nach Glück und keine Sehnsucht nach dem vollen Leben hätten. Sondern weil ihnen die gewöhnlichen Ziele, als Teil-Ziele, zu klein sind, weil ihre Sehnsucht zu gross ist für kleinere Zufriedenheiten.

Wer die grosse Sehnsucht nach ganzer Ueberwindung des Uebels oder nach dem vollen und ungehemmten Leben in sich trägt, der erlebt nun auch die meisten und die stärksten Enttäuschungen. Das Leben ist um so schwerer und bitterer, je mehr man von ihm verlangt. Wer grosses Verlangen hat, ist tiefer unglücklich und seltener glücklich als Andre. So geht es der philosophischen Persönlichkeit, und es fängt früh in der Jugend an. — Aber die grosse Sehnsucht und die grossen Enttäuschungen machen für sich allein den Menschen noch nicht zum Philosophen. Mit dem zukünftigen Philosophen teilt diese Voraussetzungen mancher Andre. Es entsteht unter Menschen überhaupt nichts Grosses ohne

sie, — wenn sie nicht darüber zugrunde gehen. Man „kann" sich aber zu dem angedeuteten Schicksal auf verschiedene Weise stellen. Man kann verzweifeln oder resignieren, kann sich in die Freuden der Welt stürzen, um die grössten Leiden zu vergessen, oder kann sich sonst auf eine Weise vorübergehend zu betäuben suchen. Man kann Gott und Menschen anklagen oder im Spott über sie den eignen Schmerz entladen; oder man kann Trost suchen bei einer tröstlichen Tradition, — es gibt viele Mittel und Auswege. Oder man schafft sich selber eine Welt, die über der Realität steht, in der man als Gebieter frei herrscht und die geeignet ist, der grossen Sehnsucht auf ihre Weise zu genügen. Das kann nur geschehen durch ein „inneres" Phantasie-Handeln, welches wegen seiner Genesis aus dem unerfüllten oder unerfüllbaren ersten Verlangen sich als Ersatz-Handeln charakterisiert. Wenn es auch nachträglich wieder über sich selber hinaustreibt und so sekundär zum Eingreifen in die reale Welt oder doch zur Darstellung der Phantasiewelt in der Form künstlerischer Produktion drängt.

Unter den Individuen dieses Typus befindet sich die philosophische Persönlichkeit. Von den andern unterscheidet sie sich durch eine bestimmte Art jener „innern Reaktion". Wir können hier nicht untersuchen, welche speziellen Faktoren dabei den Ausschlag geben, obwohl die Sache einer Untersuchung wert wäre; denn wir haben es nicht mit der Geschichte der philosophischen Persön-

lichkeit, sondern nur mit den charakteristischen Merkmalen oder mit dem Ideal des Philosophierens selber zu tun. Die besondre „Reaktion" des Philosophen besteht aber gerade im Streben nach Weltanschauung. Fügt sich die gegebene Wirklichkeit nicht seinem Verlangen — gleichgültig welche der beiden Grundtendenzen dabei mehr beteiligt sei —, so soll sie sich wengistens „im Prinzip", d. h. in der Phantasie so gestalten, wie es dem Verlangen entspricht. Hier ist der erste Schritt zur Philosophie. Wir haben im „Werden der Weltanschauung" schematisch zu zeigen versucht, was danach folgt. Es erweist sich nämlich wegen der Variabilität der Wertungen und wegen der vorläufigen Unsicherheit der theoretischen Ueberzeugung als unmöglich, eine Weltanschauung ohne weiteres zu gewinnen, die dem universalen Streben und dem Streben nach innerer Einheit und Harmonie entspräche. Ein derartiges Streben liegt aber in den Voraussetzungen oder im „Charakter" der philosophischen Persönlichkeit. Daraus ergibt sich das weitere: das Suchen der umfassenden und einheitlichen theoretischen und praktischen Wahrheit z u m Z w e c k e ihrer Synthese, zum Zwecke der Weltanschauung. So nur ist jene „innere Welt" möglich, die das philosophische Individuum sich schaffen will, um die Enttäuschungen der „äussern Welt" prinzipiell zu überwinden.

Wir haben früher betont, dass Weltanschauung den Charakter eines Planes habe, und dass in ihrer Normhaftigkeit die Pflicht des Hinausgehens über den blossen

Plan liege. Das bleibt auch wahr. Aber wir müssen nun auch die andre Seite betonen. Weltanschauung ist nach allem, was wir jetzt gesagt haben, auch „Selbstzweck“. Sie war es vielleicht zuerst, noch ehe der Philosoph sich bewusst wurde, dass sie nur als normhafte möglich sei und dass sie deshalb über sich selber hinausweise. Es ist wahr, dass sie, wenn sie mit ihrer notwendigen Normhaftigkeit einmal geschaffen ist, über sich selber hinausdrängt. In der Form der Mitarbeit an der Realisierung des normgemässen Ideals, wie wir gesehen haben, und ausserdem in der Form philosophisch-künstlerischer Produktion und Mitteilung, wie wir noch sehen werden. Aber es ist ebenso wahr, dass sie daneben ihren Sinn und Wert als Ersatzwelt beibehält, und dass alles Philosophieren nicht nur Vorbereitung des Planes, sondern auch Ersatzhandlung ist. Insofern bedeutet nicht die Realisierung der Idealwelt am Material der Wirklichkeit das letzte Ziel — zu dem Weltanschauung nur Vorbereitung ist —, sondern Weltanschauung, als phantasiehafte Idealwelt, ist selber das Ziel, und Philosophie ist die sukzessive innere Realisierung dieses Zieles. Sie bedeutet den Kampf gegen die „innern“ Uebel, die sich dieser Idealwelt in den Weg stellen; das sind die theoretischen, praktischen und synthetischen Probleme.

Von hier aus ergibt sich der „immanente“ individuelle Wert aller Philosophie neben ihrem „Vorsatz“-Wert. Sie ist der Weg zur Ersatz-Welt. Und sie ist

selber Ersatz des durch die Enttäuschungen vorläufig zurückgewiesenen Eingehens auf die reale Welt. Der Philosoph wird freilich „sekundär", von der Weltanschauung und ihren Normen aus, wieder auf die reale Welt eingehen. Er wird es, nachdem er sie und ihre Möglichkeiten kennen gelernt und zugleich sein eignes Verhalten auf einen konstanten Plan gestellt hat, nunmehr mit prinzipieller Ueberlegenheit tun und wird deshalb von neuen Enttäuschungen — wir sprechen vom Ideal der Weltanschauung — verschont bleiben. Aber all das hindert nicht, dass er eine Art der Befriedigung, und eine besonders „reine" Art, schon in der Anschauung selber, ja schon im Erkämpfen und Schaffen der Anschauung finde. Er lebt darin gewissermassen ein zweites Leben in einer andern Sphäre, und das „Glück" dieses Lebens besteht im Schaffen jener innern Welt. Es ist seiner Art nach verwandt oder geradezu identisch mit dem Glück des innerlich schaffenden, schauenden und bildenden Künstlers, ehe noch sein Kampf mit dem „realen" Material beginnt. Hier kann der Philosoph seine Sehnsucht ausleben; hier kann er herrschen und hier kann er seine grosse Liebe zum Ausdruck bringen. Hier ist es möglich, wenigstens „innerlich" und vorläufig, all seine Leidenschaft auszugiessen und fruchtbar zu machen in einer Schöpfung, deren Grösse und Tiefe der Grösse und Tiefe seiner Leidenschaft entspricht. Darin liegt die andre individuelle Bedeutung der Philosophie; wir brauchen nicht mehr davon zu sagen.

Es gibt aber noch eine dritte Bedeutung. Wir wollen nur kurz auf sie hinweisen, da sie mit der eben skizzierten verwandt ist. Wenn die philosophische Persönlichkeit das universale Uebel, zu dem auch die eigne Inkonstanz gehört, überwinden will und von hier aus zur Ersatzhandlung und zur Planbildung gelangt, so geschieht das letztere wesentlich aus der Ich-Tendenz heraus. Freilich können die Uebel ebensowohl Widerstände gegen die Identifikationstendenz sein; die ursprünglichen Ziele der Persönlichkeit sind durch b e i d e Ur-Absichten gegeben. Aber wir wissen, dass die Verfolgung und Erreichung irgend eines einmal vorhandenen Zieles Sache der Ichtendenz ist: das Individuum, mit seinem Ziele oder seiner allgemeinen Absicht identifiziert, sucht sich gegen alle Schwierigkeiten durchzusetzen. Philosophie ist ein solches Sich-Durchsetzen, wenigstens in der Phantasie, sofern ihre Ersatz-Bedeutung in Betracht kommt. Sie ist ein Hilfsmittel zum Sich-Durchsetzen, sofern sie den Plan für das Leben schafft. In beiden Fällen ist dem Philosophen die Welt zunächst etwas, was umgestaltet werden muss, was im Gegensatz zu einem — in der Philosophie definitiv zu findenden — Ideale steht. Ob nun die Umgestaltung selber im Interesse mehr der Ichtendenz oder mehr der Identifikationstendenz angestrebt werde.

Allein dieser Wunsch der Umgestaltung ist für den Philosophen, wie überhaupt, erst etwas Sekundäres. Voraus geht ihm der ursprüngliche Versuch der primären Auseinandersetzung mit der gegebenen Wirklichkeit. Das

Individuum tritt an die Welt heran mit seinem so oder so beschaffenen Eros. Es will sie beherrschen und will sich mit ihr identifizieren, oder vielmehr beides zugleich in individuell verschiedener und variabler Kombination. Der Wunsch der Umgestaltung erwacht erst als eine Folge der Enttäuschungen, des Leidens; erst, wenn das Individuum sich primär nicht durchzusetzen und sich nicht zu identifizieren vermag. Erst dann werden die Ur-Absichten zu T r i e b e n; erst dann ist die Notwendigkeit gegeben, sich eine Ersatzwelt zu schaffen oder sich einen einheitlichen Plan zukünftiger realer Umgestaltung zu bilden. Diese Notwendigkeit schliesst die Aufforderung ein, die Welt und ihre Werte kennen zu lernen, wie sie sind, also die Aufforderung zum Suchen der theoretischen und der praktischen Wahrheit und ihrer möglichen Synthese. Insofern ist dies „Erkennen"-Wollen eine Seite des Willens zum Ueberwinden, zum Sich-Durchsetzen. — Allein das Erkennen-Wollen liegt nun zugleich in der Richtung der ursprünglichen Identifikationstendenz. Nur mehr in der charakteristischen Nüance des Deuten- oder „V e r s t e h e n" - Wollens. Gewiss: die Welt mit ihren wahren Qualitäten und Werten muss erkannt werden, wenn das Uebel überwunden und die Idealwelt in der Tat oder zunächst in der Phantasie geschaffen werden soll. Aber das philosophische Individuum will sie in ihrer Totalität auch ohne Rücksicht auf dieses Ziel erkennen, — um sie zu v e r s t e h e n. So wie man einen Menschen zu verstehen sucht. Jedes

Verstehenwollen ist zugleich ein Akt der Sehnsucht nach Vereinigung, der Identifikationstendenz.

Insofern bedeutet das Suchen der Weltanschauung ein beständiges und immer vollkommeneres E i n g e h e n in die theoretische und praktische Wirklichkeit, zuletzt ein vollkommenes Eingehen in das Absolute. Indem der Philosoph das absolut Gegebene zu verstehen trachtet, identifiziert er sich sukzessive mit ihm. Und jede Problemlösung ist ein Schritt näher zum Absoluten. In der Weltanschauung und vor allem in ihrem praktischen Kern weiss er sich — worauf wir bereits mehrfach hingewiesen haben — vollkommen eins mit dem Absoluten. So befriedigt die Anschauung nicht nur die Ichtendenz, sondern zugleich die Ur-Absicht des Einsseins mit dem Universum, wenigstens „im Prinzip". Und alle Philosophie hat somit eine eigenartige Sonderbedeutung nach dieser Seite hin: sie ist ein ständiger Akt der „Veranderung", und jeder Erfolg ist ein Erfolg zugleich im Sinne gelungener Identifikation. Auf diese Weise erfüllt sie den ganzen Menschen und befriedigt sie die ursprüngliche Liebes-Absicht nach ihren beiden Seiten in der universalen und harmonischen Art, welche für die Sehnsucht des Philosophen charakteristisch und für die Erfüllung dieser Sehnsucht unentbehrlich ist.

Philosophie erfüllt den ganzen Menschen in dem Sinne, dass sie seine gesamte prinzipielle Auseinandersetzung mit den Realitäten des Lebens bedeutet. Es gibt für die philosophische Persönlichkeit kein andres

grundsätzliches Verhältnis zu ihnen als dasjenige, das er in der Philosophie sucht und mit der Weltanschauung in vollkommener Weise findet. Es gibt für den Philosophen keine Wissenschaft für sich und kein einzelnes Wissenwollen für sich; das ist alles in seinem Philosophieren eingeschlossen. Es gibt für ihn auch keine praktische Orientierung als besondre, weder eine moralische noch eine ästhetische noch eine religiöse. In seiner Philosophie sind alle diese Einstellungen zur Realität, sofern sie überhaupt als persönliches Gut vorhanden sind, eingeschlossen und zu einem Ganzen gefügt. Es liegt im Wesen der Philosophie, dass sie die Einheit der persönlichen Kräfte und Tendenzen sucht. Selbstverständlich aber hängt der individuelle Charakter jeder Philosophie gerade wesentlich davon ab, wie das Individuum ästhetisch, moralisch, religiös gerichtet sei. — Philosophie steht keiner dieser Orientierungen im Wege; sonst wäre sie ja nicht Philosophie, d. h. Streben nach Harmonie und Einheit. Es kann darum auch nie ein Gegensatz zwischen der Philosophie und etwa der persönlichen Frömmigkeit eines Menschen existieren. Philosophie lebt ja von den praktischen wie von den theoretischen Orientierungen; sie machen ja gerade die Weltanschauung aus. Es kann sich nur um Probleme praktischer oder praktisch-theoretischer Art handeln, wenn eine Differenz besteht; aber dann ist es nicht ein Gegensatz zwischen Frömmigkeit und Philosophie, sondern ein Gegensatz der religiösen Orientierung zu einem

andern praktischen oder theoretischen Wahrheitsanspruch. Und Sache der Philosophie ist es gerade, über das Problem hinaus die Einheit des Gegensatzes zu finden. Wir wissen, dass bei diesem Ausgleich nichts „zerstört" wird, was wirklich da war. — Weltanschauung enthält die Normen und die theoretischen Wahrheiten eines Philosophen in ihrer Gesamtheit. So spiegelt sie die ganze Persönlichkeit wieder, mit allen ihren theoretischen Einsichten und allen ihren praktischen Ueberzeugungen religiöser und ästhetischer und irgendwelcher andern Art. Sie stellt ein vollständiges Bekenntnis der philosophischen Persönlichkeit dar.

Allein zum Bekenntnis im eigentlichen Sinne wird sie erst dann, wenn sie sich m i t t e i l t. Und das führt uns nun von der individuellen Bedeutung der Philosophie zu ihrer möglichen Bedeutung für Andre, zuletzt für die Kultur. Wir wollen davon nicht viel sagen; es wird vielleicht im allgemeinen und speziell mit Bezug auf Philosophie zu viel von „Kulturbedeutung" geredet. — Wir haben bereits angedeutet, dass die ideale Phantasiewelt des Philosophen in mehr als einer Weise über sich selber hinauszudrängen vermag. Nämlich zum Angreifen der realen Welt im Interesse der Ideal-Realisierung, dann zur philosophischen „Produktion" im Sinne der D a r s t e l l u n g des Phantasie-Ideals als solchen, zum Darstellen der Weltanschauung und damit gleichzeitig zum B e k e n n t n i s. Es kann für den Philosophen ein besondrer Wert in der Selbst-Darstellung liegen; wir

haben bereits auf die Verwandtschaft mit der künstlerischen Produktion hingewiesen. Für uns kommt hier wesentlich die „soziale" Seite dieser Darstellung in Betracht, die Darstellung also, sofern sie zugleich Mitteilung oder Bekenntnis ist. Und wir betrachten auch die Mitteilung nicht nach ihrem Sinn und Wert für den Philosophen selber, sondern nach der Bedeutung, welche sie — oder vielmehr durch sie hindurch die mitgeteilte Weltauffassung — unter Umständen für Andre besitzt.

Wir haben seinerzeit den persönlichen Charakter aller Philosophie besonders hervorgehoben, um unsre Auffassung deutlich vom Anspruch der „wissenschaftlichen" Philosophie zu unterscheiden. Wir müssen jetzt die andre Seite ebenfalls betonen. Die philosophische Persönlichkeit steht in Wirklichkeit niemals isoliert da. Sie ist mit tausend Fäden an Andre, an die Vergangenheit und Gegenwart, an Traditionen jeder Form geknüpft. Es ist auch keiner so sehr Individuum, dass er nicht durch mehr oder weniger tiefgehende Uebereinstimmungen mit Andern verbunden wäre. Der Philosoph ist so gut wie jeder Andre, und vielleicht in höherem Grade als die Meisten, Erbe der Vergangenheit und Mitglied der Gegenwart. Sein universales Streben bringt es mit sich, dass er vieles empfängt und nach vielen Seiten das Leben Andrer miterlebt. So steht er trotz seiner persönlichen Eigenart nicht durchaus im Gegensatz zur Tradition und zur Mitwelt, sondern er steht auch als Indivi-

duum in grössern und grössten Zusammenhängen und Gemeinsamkeiten drin. Diese Tatsache kommt in aller Philosophie zum Ausdruck, ohne natürlich ihren persönlichen Charakter als solchen aufzuheben. Alle Philosophie und Weltanschauung steht in gewissen positiven Beziehungen zur gesamten Kultur.

Mit Bezug auf ihre theoretische Seite haben wir wiederholt darauf aufmerksam gemacht. Philosophie und die Kultur oder Tradition des Erkennens — also speziell die Wissenschaft — stehen sich nicht feindlich gegenüber, so wenig wie sie anderseits identisch sind. Wissenschaft ist eine unentbehrliche Stütze für jede philosophische Arbeit, und sie muss als ganze in jede Philosophie eingehen. Der wissenschaftlichen Kultur seiner Zeit verdankt der Philosoph nach der theoretischen Seite weitaus das meiste. Wenn auch seine theoretische Ueberzeugung sich wohl niemals mit einer wissenschaftlichen Tradition vollkommen identifizieren lässt. Wissenschaft und Philosophie sind aber auch im innersten Wesen geradezu verwandt. Sie stammen aus denselben Quellen. Der Philosoph sucht die Welt zu überwinden; dieser Wunsch treibt ihn, die Welt zu erkennen, wie sie ist. Die eine Wurzel aller Wissenschaft ist mit demselben Triebe gegeben. Wissenschaft ist geradezu das auf die theoretische, speziell die generell erfahrbare Seite der Wirklichkeit angewandte philosophische Streben; sie ist selber ein Teil aller Philosophie, nur mit jener im Interesse möglicher Allgemeingültigkeit und möglichen Zusammen-

arbeitens notwendigen Beschränkung. Sie ist ein sozialer Spezialfall des Philosophierens. — Aber der Philosoph will nicht nur die Uebel der Welt überwinden; er will auch erkennend und verstehend in die gesamte Wirklichkeit eingehen. In dieser Identifikationstendenz ist zugleich die andre Wurzel der Wissenschaft gegeben. Wissenschaft forscht nicht nur um der technischen Verwendbarkeit ihrer Resultate und also um der Weltbeherrschung willen. Sie versenkt sich zugleich verstehend und liebend in ihr Objekt. Der „reine" Erkenntnistrieb ist die Identifikationstendenz in Anwendung auf die theoretische Wirklichkeit. Auch nach dieser Seite ist Wissenschaft eingeschlossen im philosophischen Streben, wiederum als Spezialfall alles Philosophierens selber.

Dieser Zusammenhang geht auch aus der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft mit aller Deutlichkeit hervor. Alle Wissenschaft ist historisch aus der philosophischen Sehnsucht geboren. Sie hat sich erst allmählig gewissermassen selbständig gemacht und hat sich sukzessive von ihrem Mutterboden abgelöst. Die Gründe dieser Ablösung sind klar. Es sind zum Teil soziale Gründe, zum andern Teil Gründe der unmittelbaren technischen Verwendbarkeit. Die wissenschaftliche Spezialität des Philosophierens ist als ein Besonderes aus dem Verbande der Philosophie mehr oder weniger herausgetreten, indem die einzigartige technische und zugleich allgemeingültige Bedeutung dieser Art des Philosophierens bewusst wurde. Viele haben sich dann ausschliesslich

dieser Art zugewendet, und sie haben darüber ihren Zusammenhang mit dem Ganzen mehr oder weniger aus den Augen verloren. Die theoretische Erkenntnis hat aus dieser Isolierung und Spezialisierung — entsprechend den Vorzügen der Arbeitsteilung überhaupt — ohne Zweifel bestimmte Vorteile gezogen. Wir wissen, dass sowohl die Forschung wie die Kritik der wissenschaftlichen Beschränkung vieles verdanken. Anderseits hat die mehr oder weniger vollständig isolierte Wissenschaft doch auch nicht immer die Gefahr des Sich-verlierens ins Einzelne und Kleine zu vermeiden gewusst. Sie hat vor allen Dingen die Vorzüge der Isolierung damit bezahlt, dass in die Kultur als ganze ein Riss getreten ist. Man hat es verlernt, sich zu verstehen. Es ist eine theoretisch-wissenschaftliche Selbstüberhebung, eine einseitige Hochschätzung der theoretischen Wahrheit eingetreten, und sie hat zu bitterer und unheilvoller Feindschaft mit der grossen Sehnsucht nach praktischer Wahrheit und ihren Vertretern geführt. Wir leiden unter Szientismus und Intellektualismus. Wir leiden unter der Verständnislosigkeit, mit welcher gewaltige Kulturmächte sich befehden, die doch berufen wären, vereint den schönsten und grossartigsten Ausdruck ganzer Menschlichkeit zu bilden. Und viele wertvolle Kräfte werden lediglich dazu verbraucht, die Kluft zu erweitern.

Alle echte Philosophie steht über dieser Separation; hier liegt eine ihrer grössten Kulturaufgaben. Man wird wieder zu den Quellen zurückkehren und sich auf dem

gemeinsamen Mutterboden wieder verstehen lernen müssen. Die Vertreter der praktischen Wahrheit werden wieder lernen, was sie an aller wahren Wissenschaft haben. Und die Vertreter der Wissenschaft werden sich ihrer Zusammenhänge wieder bewusst werden, ohne ihre exakte Forschung und Kritik aufzugeben. Es hat ja auch zu allen Zeiten nicht an Forschern gefehlt, welche grosse Zusammenhänge, auch Zusammenhänge mit praktischen Realitäten, noch sehen konnten. Man weiss, dass vielleicht das Grösste auch innerhalb der Wissenschaft von solchen „philosophischen" Geistern geleistet worden ist, ob sie sich ihrer philosophischen Orientierung bewusst waren oder nicht. Wie anderseits zu den betrübendsten Erscheinungen der Kulturgeschichte diejenigen Männer gehören, die ohne Verständnis für echte Philosophie und für praktische Wahrheit im Namen der „Wissenschaft" die Welt mit kritiklosen und dreifach falschen Spekulationen erfüllen.

Wie zur Wissenschaft, so steht Philosophie auch zu allen „praktischen" Kulturmächten durchaus in positiven Beziehungen. Der Philosoph steht auch in seiner ästhetischen, sittlichen, religiösen Orientierung nicht allein. Seine praktische Wahrheit ist zwar seine Wahrheit, und er wird niemals etwas anderes anerkennen, als was für ihn selber den Charakter der absolut gültigen Norm hat. Insofern ist er aller Tradition gegenüber selbständig. Aber anderseits steht er doch auf dieser Tradition und verdankt ihr in der Regel das beste was

er hat. Wir haben schon gelegentlich auf die Rolle der Erziehung für die praktische Wahrheitsfindung hingewiesen. Die Erziehung dauert aber über die erste Jugend hinaus an, und wenn auch dort der Grund gelegt wird, so sind doch grosse Traditionen und grosse Beispiele immerfort erzieherische Mächte auch für den Philosophen. Nicht alle bedürfen einer solchen Anregung oder Hinführung zu den Normwahrheiten oder zu ihrem eignen normgemässen Ideal im gleichen Masse. Wir erinnern an das, was wir über die verschiedenen Wege der Normbildung seinerzeit gesagt haben. Aber sicher ist doch, dass gerade die grössten und originalsten Offenbarer praktischer Wahrheit nicht unter den Philosophen zu suchen sind. Die Gaben und die Missionen sind verschieden verteilt. Die Philosophen sind auf theoretischem und praktischem Gebiet vielfach die Empfangenden. Sie entzünden sich an dem gewaltigen Feuer der Propheten, die eine Seite der absoluten Wahrheit in überwältigender Reinheit und Stärke den Menschen vermitteln. Das philosophische Finden der praktischen Wahrheit ist nicht selten ein Sich-anschliessen an diejenige menschgewordene Offenbarung, deren überzeugende Grösse den Philosophen zum Anschluss zwingt. Auch der Philosoph empfängt viele und vielleicht die ausschlaggebenden Offenbarungen indirekt, aus den Händen derer, die „einseitiger", aber unmittelbarer das Absolute geschaut haben. Und zwar auf den verschiedensten Gebieten praktischer Kultur. Seine eigene Mission bleibt deshalb doch bestehen. Wie

er auch die Anregungen nicht einfach annimmt, ohne dass er über den Anreger hinweg oder in ihm das Absolute selber zu erleben gewiss wäre, so ist es seine spezielle Aufgabe, dieses Absolute und mit ihm den Sinn der Welt und des Daseins in seiner Ganzheit zu erfassen. Universalität und Harmonie bezeichnen die eigentlich philosophischen Aufgaben. Denn in dem grossen „einseitigen" Genius ist dem Philosophen nie die ganze Wahrheit gegeben, und Offenbarungen verschiedener praktischer Gebiete stehen gerade wegen ihrer „Einseitigkeit" in der Regel zunächst in keinem positiven, harmonischen Verhältnis zu einander.

Wenn nun der Philosoph vielfach ein Empfangender ist und in mehr oder weniger ausgedehnten theoretischen und praktischen Kulturgemeinschaften und Traditionen drin steht, so kann er, vermöge seiner Verwandtschaft mit den Andern, auch seinerseits ein Anreger werden. Eben durch das Bekenntnis seiner auf Universalität und Harmonie der Wahrheit ausgehenden Weltanschauung. Auch wenn diese Weltanschauung nicht oder noch nicht im idealen Sinne vollendet ist. Wer fähig ist, von Vielen zu empfangen, ist unter Umständen auch fähig, Vielen zu geben. Denn sein Erleben ist so gross und weit, dass es das Erleben Vieler partiell in sich schliesst. So kann er für Andre finden, indem er für sich selber sucht. Der Philosoph kann auch nicht nur für diejenigen etwas bedeuten, die ihm vollkommen ähnlich sind. Jede Persönlichkeit, die etwas Grosses will, ist für die Andern schon

an und für sich ein Erlebnis und ein Gewinn. So wird jede echte Philosophie in den verschiedensten Geistern Frucht tragen können. In erster Linie natürlich bei denen, die selber Weltanschauung suchen. Auch dann, wenn sie in der verkündeten Weltanschauung nicht oder nicht durchaus ihre absolute Gewissheit finden. Sie werden ihren eigenen Weg um so sicherer gehen, sie werden eher imstande sein, Umwege zu vermeiden. Und je grösser und weiter die philosophische Persönlichkeit und damit die Philosophie selber ist, desto eher wird sie Vielen etwas zu sagen haben. Das ist mit ein Zeichen aller g r o s s e n Philosophie, dass sie weite Kreise der Anregung um sich zieht. Wir wissen auch, dass ein wahrer Philosoph in dieser Weise wirken muss und wirken will. Er muss Andern mitteilen, was er geschaut hat, und er muss Mitarbeiter gewinnen. Er muss — mit einem Wort — auf seine Weise ein Erzieher der Menschheit sein.

NACHTRAG.

Für den, der diesen zweiten Band mit Aufmerksamkeit und ohne Vorurteil gelesen hat, sind die folgenden kurzen Bemerkungen wohl überflüssig. Der Verfasser hat indessen mit Bezug auf den ersten Band einige Erfahrungen gemacht, die ihn veranlassen, trotzdem ein paar Punkte noch einmal besonders der Beachtung zu empfehlen.

1. Das Buch soll weder im ersten noch im zweiten Teil eine W e l t a n s c h a u u n g darstellen. Es vertritt weder einen metaphysischen, überempirischen, noch einen normativ-praktischen „Standpunkt" ausser dem der Konstanz-Norm in Anwendung auf das theoretische Erleben. Also keinen Standpunkt ausser dem der theoretischen Wahrheit im doppelten Sinne der Uebereinstimmung mit der kritischen Primär-Erfahrung einerseits und der logischen Richtigkeit anderseits. Es ist insofern kein philosophisches Buch, und es enthält jedenfalls nicht die eigne p h i l o s o p h i s c h e Ueberzeugung des Verfassers; es enthält nur einen Teil seiner theoretischen Wahrheit. Es möchte eine empirisch-psychologische Studie über die Dinge sein, die darin zur Sprache kommen. Also wesentlich über die psychologische Möglichkeit und

die psychologische Stellung der Philosophie und Weltanschauung, insbesondre auch im Verhältnis zur — ebenfalls psychologisch betrachteten — Wissenschaft. Es enthält darum — einige wenige und kurze Stellen abgerechnet, an denen der Verfasser seine eigene Wertung nicht zurückhalten konnte — keine Wertbeurteilungen im Namen des Verfassers, sondern nur solche im Namen des wissenschaftlichen Forschers oder des Philosophen. Es enthält infolgedessen auch keine „Anschauung", die über die konstante theoretische Erfahrung und die logische Kombination dieser Erfahrung hinausginge. Der Verfasser spielt durchaus die Rolle des Zuschauers, wie es dem wissenschaftlichen Beobachter zukommt. Man mag ihm diese Reserve zum Vorwurf machen; aber er hat seine Gründe dafür. Die Auseinandersetzung über unsere und ähnliche Fragen leidet fast immer darunter, dass die Gegner nicht streng „bei der Sache bleiben" und nicht scharf genug den theoretischen Tatbestand von ihrer eignen Billigung oder Missbilligung, ihren eignen Wünschen und vielleicht Normen zu trennen wissen, — dass sie also eine Synthese vollziehen, wo es sich gerade im Interesse der Verständigung wie auch der k r i t i s c h e n Weltanschauung zunächst einmal um Feststellung des theoretisch Gegebenen handeln müsste.

Die Zurückhaltung des Buches steht also einfach im Interesse zunächst der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Verständigungsmöglichkeit, durch sie hindurch aber auch einer kritischen Philosophie. Das Buch

möchte wissenschaftlich und nur wissenschaftlich sein, — mit Beschränkung auf das, was wir unter erfahrungsmässiger und logisch kombinierender Wissenschaft verstehen. Dass sein Inhalt trotzdem nicht durchweg den Charakter der „fertigen" Wissenschaftlichkeit, d. h. der faktischen und unbestrittenen Allgemeingültigkeit tragen kann, versteht sich beim heutigen Stande der elementaren und besonders der „höhern" Psychologie, sowie bei der von uns mehrmals betonten Eigenart psychologischer Erkenntnis von selber. Wenn es nur „fertige" Wahrheiten verträte, wäre es übrigens auch nicht geschrieben worden. Sind nun die verfochtenen theoretischen Ueberzeugungen auch sicher teilweise individuell oder wenigstens noch nicht allgemein anerkannt, so sind sie doch durchaus wissenschaftsmöglich, weil sie sich innerhalb der möglichen generellen Erfahrung halten. Es können gewiss Irrtümer und Ungenauigkeiten darunter sein; aber dann können sie auch nur aus der konstanten Erfahrung und dem logischen Denken heraus korrigiert werden.

Wenn es dem Verfasser gelungen ist — was er gewollt hat—, sich auf dieses Gebiet zu beschränken, so muss daher neben oder über der vertretenen theoretischen Ueberzeugung j e d e philosophische Weltanschauung möglich sein, wenn sie nicht von vornherein mit den theoretischen Gegebenheiten im Widerspruch stehen soll. Der Verfasser kämpft h i e r so wenig für eine b e s t i m m t e Weltauffassung, dass er sich durch möglichst

allgemeine Fassung gerade auch des Wesens und der Aufgabe der Philosophie gewissermassen peinlich bemüht hat, keinen überempirischen oder praktischen Standpunkt vorwegzunehmen oder zu „begünstigen", — sofern er noch wahrer Philosophie entspricht. Er hat die möglichen philosophischen Standpunkte, die Typen möglicher Weltanschauung, absichtlich nicht einmal genannt; die im dritten Kapitel dieses Bandes skizzierten Auffassungen von den Aufgaben der Philosophie sind ja nicht Typen „inhaltlicher" philosophischer Weltauffassung selber. Darin liegt auch der Grund dafür, dass in dem Buche keine philosophische Polemik oder Auseinandersetzung enthalten ist. — Das Gesagte lag wenigstens im Bestreben des Verfassers. Aber es ist möglich, ja wahrscheinlich, dass ihm die Zurückhaltung, wenigstens im II. Bande, nicht überall vollkommen gelungen ist, auch abgesehen von den schon genannten Stellen, an denen er sie bewusst aufgegeben hat. Schliesslich hat ihn die „Selbstverleugnung" Mühe genug gekostet, und es wäre menschlich, wenn seine praktische und überempirische Ueberzeugung gelegentlich hineinspielte; immerhin müsste er in Anbetracht seiner Absicht dafür um Entschuldigung bitten. Er glaubt aber versichern zu können, dass es — wenn irgendwo — eher im zweiten als im ersten Bande geschehen ist. Im ganzen soll das Buch, wie schon im Vorwort bemerkt wurde, nicht das letzte Wort sein, sondern das erste. Es trägt durchaus — auch für den Verfasser — propädeutischen und gewissermassen „pädagogischen" Charakter.

2. Mit alledem hängt es nun notwendig zusammen, dass das Buch keinen „erkenntnistheoretischen" Standpunkt in dem Sinne vertritt, in welchem man Erkenntnistheorie — nicht Erkenntniswissenschaft im Sinne einer sozial-psychologischen Disziplin — heute gewöhnlich versteht. Denn was man so zu nennen pflegt, ist tatsächlich ein Stück Philosophie. Diese Erkenntnistheorie pflegt über die sinnliche oder deutende Erfahrung und ihre nur-logische Kombination hinauszugehen. Ihre „Standpunkte" — alle die „-ismen" — sind spekulativ-metaphysische oder doch synthetische Standpunkte. Ob man „hinter" den im Erkennen gegebenen Vorstellungen eine Wirklichkeit-an-sich, also eine vom Erleben unabhängige Welt annimmt oder ob man sie bestreitet, das geht beides über die kritische Erfahrung hinaus. Und so oder ähnlich verhält es sich mit allen diesen Standpunkten. Die Frage nach ihrem Recht oder Unrecht ist keine rein theoretische Angelegenheit. Der Verfasser hat darum diese Frage auch nirgends gestellt. Er hat z. B. überhaupt nicht danach gefragt, ob etwa hinter den Erlebenstatsachen — also z. B. den primären Vorstellungen — eine Wirklichkeit im absoluten Sinne stehe oder nicht. Er hat auch nicht auf diese Frage von sich aus geantwortet; er hat nur — im zweiten Bande — Andeutungen darüber gemacht, wie die philosophische Persönlichkeit sich allgemein zu jener Frage stellen müsse, — im Interesse der vollkommenen Weltanschauung. Er hat ferner im ersten

Bande betont, dass für die rein theoretische Erfahrung eine „unabhängige" Welt nicht gegeben, dass ihre Annahme vielmehr „Mythologie" im spekulativen Sinne — aber nicht im Sinne des „Verächtlichen" — sei. Er hat nicht behauptet, es gebe keine Welt jenseits des individuellen Erkennens; er hat nur dagegen geeifert, dass man von einer „unabhängigen" Welt der Erkenntnis spreche. Er hat sich im ganzen ersten Bande gewissermassen auf den Boden des Fanatikers der „reinen", unspekulativen Erkenntnis gestellt und von hier aus alles abgewiesen, was Erkenntnis sein will und doch praktische oder spekulative Anschauung ist. Nur an einem Punkte hat er selber „spekuliert", nämlich bei der selbstverständlichen Annahme der ebenbürtigen Existenz fremder Individuen. Denn diese Form der Spekulation — die Deutung — ist so allgemein und unausweichlich, dass der Verfasser mit diesem „Standpunkt" als mit einer generellen Wahrheit rechnen zu dürfen glaubte. Er hat damit nur „verraten", dass er nicht dem sogenannten „Solipsismus" huldigt. Ueber die andern „-ismen" enthält das Buch nichts; denn mit keinem von ihnen kann man als mit generellen Spekulationen oder Synthesen rechnen.

Was der Verfasser mit Bezug auf erkenntnis-theoretische Fragen bieten möchte, ist nur eine Vorarbeit, eine Darlegung des empirischen Materials, an das jede weitere Fragestellung und Lösung sich halten muss. Wir können nicht anders — wenn wir kritisch sein wollen

— als von der Tatsache des Erlebenscharakters aller Erkenntnis auszugehen. Nicht anders als vorerst ruhig anzuerkennen, dass zunächst die theoretische Wirklichkeit im Sinne der Vorstellungen uns eben als Vorstellungswelt gegeben ist. Die Probleme der heute so genannten Erkenntnistheorie erheben sich — auch für den Verfasser — erst nachher; er hat keine Lösung vorweggenommen. — So hat auch die Frage nach der Uebereinstimmung individueller oder genereller Vorstellungen und Urteile wie praktischer Ueberzeugungen mit einer unabhängig oder absolut gedachten Wahrheit keine Erörterung von seiten des Verfassers erfahren. Er hat gesagt, wie der Philosoph im Interesse möglicher Weltanschauung darüber denkt. Aber er hat auch betont, dass rein theoretisch darüber nichts auszumachen ist, ja dass vom theoretischen Standpunkt aus die Frage überhaupt keinen Sinn hat. Er hat ferner darauf hingewiesen, dass sogar eine Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der sekundären mit den primären Vorstellungen niemals theoretisch nachgewiesen werden kann. Er hat darum diese wie auch die andere Uebereinstimmung weder geleugnet noch bejaht; sonst hätte er über die mögliche theoretische Erfahrung hinausgehen müssen. Er hat aber gezeigt, oder er hofft doch gezeigt zu haben, dass die Ueberzeugung von der Wahrheit konstanter Sekundärvorstellungen (im Sinne der einen wie der andern Uebereinstimmung) eine praktische Ueberzeugung ist, ein praktisches Postulat, das

den „Anspruch der Treue" bedeutet und zuletzt auf der Konstanznorm ruht.

Wir wollen uns nicht weiter bemühen, Missverständnisse über die erkenntnistheoretische Bedeutung des Buches zu zerstreuen. Mit Bezug auf die „-ismen" sei allgemein und zusammenfassend nur das folgende noch gesagt. Das Buch ist eine empirisch-psychologische Untersuchung und will nichts andres sein; aber deshalb braucht der Verfasser weder Empirist noch Psychologist zu sein. Auch der „Psychologismus" — nicht in dem von uns im zweiten Bande bekämpften, sondern in dem andern, erkenntnistheoretischen Sinne — ist ja ein überempirischer Standpunkt und ist keineswegs identisch mit unsrer These, dass empirisch alle wissenschaftsmöglichen Tatsachen Erlebens-Tatsachen seien; zu überempirischen Standpunkten nimmt aber das Buch überhaupt nicht Stellung im Sinne des Bejahens oder Verneinens. — Der Verfasser vertritt und verlangt für die erfahrungsmässige und logisch denkende Wissenschaft das Prinzip der „reinen" Erfahrung und des „voraussetzungslosen" — d. h. nur im Dienste der Konstanznorm stehenden — Denkens; aber deshalb braucht er nicht Positivist zu sein; wenn wenigstens Positivismus eine Absage an alles das bedeutet, was nicht theoretische Empirie und Logik ist. — Er betont den primären — sinnlichen und deutenden — Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Erfahrung; aber deshalb braucht er nicht den sogenannten Sensualismus zu vertreten. Er betont, dass die Welt zunächst als individuelles

Erleben gegeben ist; aber diese einfache Feststellung hat mit Subjektivismus oder mit Individualismus oder gar mit Solipsismus nichts zu tun. — Er hebt den praktischen Einschlag aller Wahrheit — auch schon der theoretischen — hervor; aber darum braucht er sich nicht zum Pragmatismus zu bekennen. — Er macht endlich darauf aufmerksam, dass ohne „Glaube" überhaupt keine Wahrheitsüberzeugung möglich ist, dass also rein theoretisch eine Gewissheit nicht erlangt werden kann; aber deshalb muss er weder Pessimist noch Skeptiker sein. Wäre er es, so hätte er wohl das Buch nicht geschrieben. Die Grenzen der theoretischen Erfahrung und ihrer möglichen logischen Kombination brauchen ja nicht die Grenzen der Wahrheit überhaupt zu bedeuten. So wenig wie die Grenze der Wissenschaft die Grenze der Wirklichkeit angeben oder wie die empirische Wahrheit mit der Wahrheit schlechthin identisch sein muss. Oder so wenig wie der persönliche Charakter jeder individuellen Wahrheitsüberzeugung mit der Existenz einer absoluten — theoretischen und praktischen — Wahrheit im Widerspruch steht. — Im übrigen bedürften sicher die Ausführungen des Buches gerade über das Wesen der theoretischen Wahrheit noch mancher Ergänzungen, speziell was die Bedeutung der Konstanznorm und ihre „Anwendung" durch die logischen Einzelnormen hindurch auf das empirische „Material" betrifft. Indessen glaubte der Verfasser im gegebenen Zusammenhang nicht weitergehen zu dürfen.

3. Der erste Band sollte zeigen, wie weit man rein theoretisch, d. h. ohne praktische Wahrheit, ohne Spekulation und ohne Synthese, kommen kann und nicht kommen kann. Der zweite Band versucht dagegen nachzuweisen, dass das Ziel der philosophischen Persönlichkeit zwar auf jenem Wege unerreichbar, auf dem Wege praktischer Wahrheit und ihrer Synthese mit der theoretischen Erfahrung aber allerdings erreichbar ist. Aus dieser Anlage des Buches ergab es sich von selber, dass der Ton und die Beleuchtung der Dinge in beiden Bänden verschieden sein musste. Der erste stellt sich sozusagen schroff auf die Seite der exklusiven theoretischen Erfahrung, der zweite zeigt Wesen und „Recht" der andern Seite alles Erlebens. Es dürfte aber klar sein, dass der erste Teil ausschliesslich um des zweiten willen geschrieben wurde; er darf nur als (wesentlich negative) Vorbereitung des Hauptteiles und nicht als etwas Selbständiges verstanden werden. Vielleicht liest man ihn dann auch mit der nötigen Unbefangenheit, wir möchten sagen: mit dem nötigen Humor, mit dem er geschrieben worden ist.

Schliesslich wird das Verständnis des Ganzen erleichtert werden, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das Buch sich eigentlich nicht an die Philosophen wendet. Die haben es nicht nötig. Der Verfasser wollte vielmehr in erster Linie denen zu helfen versuchen, die selber unter dem Konflikt zwischen philosophischer Sehnsucht und skeptisch-kritischem Zweifel an ihrer Erfüllungsmöglichkeit leiden, dem das Buch seine Entstehung verdankt.

Er wendet sich in zweiter Linie an die „Gebildeten unter den Verächtern" der Philosophie. Bei beiden möchte er in gewissem Sinne werben. Darum kommt er beiden entgegen; wir haben bereits den propädeutisch-pädagogischen Charakter des Buches betont. Damit hängt zusammen, dass er sich einer sozusagen elementaren Darstellungsweise beflissen hat. Es sollte nichts vorausgesetzt werden, was man bei gebildeten Laien oder Studierenden nicht allgemein voraussetzen kann. Es musste auch manches aufgenommen werden, was dem Fachmann längst geläufig und selbstverständlich ist. Anderseits hat der Verfasser absichtlich einiges nach Möglichkeit unterlassen, was unter Fachleuten Usus ist. Dahin gehören z. B. Fachausdrücke, Zitate, Berufungen und Auseinandersetzungen. Der Leser sollte gewissermassen auf sich selbst gestellt werden. Er sollte angeregt und ermutigt werden, selber zu denken und sich selber mit dem Gebotenen auseinanderzusetzen. Er sollte weder kopfscheu gemacht noch anderseits dazu verleitet werden, im Namen von Autoritäten oder zugunsten schlagwortähnlicher Rubrizierungen sich das eigene Nachdenken zu ersparen. Und wenn der Verfasser zum Schluss eine Bitte auch an die philosophisch gebildeten Leser richten darf, so ist es gerade diese: nicht rubrizieren zu wollen, ehe die Sache selber geprüft ist.

Basel, Pfingsten 1912.

Der Verfasser.

Inhalt des II. Bandes.

Philosophie.

Seite

1. Die Elemente des praktischen Erlebens

Die „gewöhnliche" Handlung 5
Die Arten des Handelns 50
Wertung und Trieb 93

2. Das Werden der Weltanschauung

Praktische Probleme und praktische Wahrheit . . . 152
Theoretische Probleme 215
Die philosophische Synthese 243

3. Die Bedeutung der Philosophie

Wissenschaftliche Philosophie 285
Spekulative Philosophie 351
Der „Wert" der Philosophie 387

Nachtrag 416

YC 22498

258839
Haberlein

G175
H3
v.2